

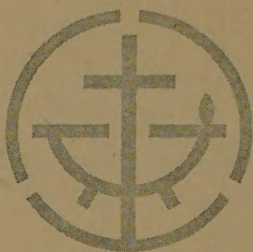
School of Theology at Claremont



1001 1346026

BS
2825
K62

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG
IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN Breslau,
PROF. DR. P. VETTER IN Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VII. BAND, 4. HEFT:

DIE EINHEIT DER APOKALYPSE

GEGEN DIE NEUESTEN HYPOTHESEN
DER BIBELKRITIK VERTEIDIGT

VON

DR. MATTHIAS KOHLHOFER,
PFARRER IN HADER-KLEEBOURG.



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG.

1902.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN.
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN Breslau, PROF. DR. P. VETTER IN Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

SIEBENTER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1902.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

2825
KG2

DIE EINHEIT DER APOKALYPSE

GEGEN DIE NEUESTEN HYPOTHESEN
DER BIBELKRITIK VERTEIDIGT

VON

DR. MATTHIAS KOHLHOFER,
PFARRER IN HADER-KLEEBOURG.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG.
1902.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 24. Maii 1902.

‡ **Thomas**, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Die der Einheit der Apokalypse entgegengesetzten Hypothesen im allgemeinen	6
II. Die der Einheit der Apokalypse entgegengesetzten Hypothesen im besondern	12
1. Die Hypothese von christlichen Gegensätzen in der Apokalypse	12
2. Die vorgeblichen jüdischen und judenchristlichen Bestandteile der Apokalypse	39
3. Die Hypothese von gnostischen Elementen in der Apokalypse	53
4. Die Hypothese von hellenistischen Bestandteilen der Apo- kalypse	58
5. Das vorgebliche Schöpfen der Apokalypse aus Apokryphen	63
6. Die vorgeblichen heidnisch-mythologischen Bestandteile der Apokalypse	72
7. Die vorgeblichen Widersprüche, Doppelsetzungen und Pro- lepsen in der Apokalypse	80
8. Die vorgeblichen Zusammenhangsunterbrechungen	95
9. Die vorgebliche Mehrzahl der Zeitsituationen in der Apokalypse	108
a) Die vorgebliche Zeitsituation 63 v. Chr.	111
b) Die vorgebliche Situation der Zeit des Caligula	112
c) Die vorgebliche Zeitsituation unter Claudius	114
d) Die vorgebliche Zeitsituation des Jahres 62 n. Chr.	114
e) Die vorgebliche Zeitsituation 68—70 n. Chr.	116
f) Die vorgebliche Zeitsituation unter Titus	118
g) Die vorgebliche Zeitsituation der Nero-Sage in den letzten Decennien des 1. Jahrhunderts	119
h) Die vorgebliche Zeitsituation unter Trajan und Hadrian	124
10. Die vorgebliche Verschiedenheit des Sprachcharakters in der Apokalypse	124
Schluss	143

A2030

Die verwerteten Quellen sind folgende:

- Baljon, Novum Testamentum Graece. Groningae 1899.
- Beer, Das Henochbuch, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen. Freiburg, Leipzig, Tübingen 1899.
- Belser, J., Einleitung. Freiburg 1901.
- Beyschlag, W., Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen, in Theol. Studien und Kritiken 1888.
- Bisping, A., Erklärung der Apokalypse des Johannes. Münster 1876.
- Blafs, Fr., Grammatik des neutestamentl. Griechisch. Göttingen 1896.
- Bleek, Vorlesungen über die Offenbarung Johannes, herausgegeben von Hofsbach. Berlin 1862.
- Bousset, H., Die Offenbarung Johannis. 1896.
- Clemen, K., Die Himmelfahrt Mosis, in Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. 1899.
- Cornely, R., Introductio in libros sacros. Parisiis 1897.
- Erbes, K., Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. Gotha 1891.
- Flemming, J., und Radermacher, L., Das Buch Henoch. Leipzig 1901.
- Franzelin, J. Card., Tractatus de divina Traditione et Scriptura. Ed. 3. Romae 1882.
- Gebhardt, H., Der Lehrbegriff der Apokalypse. Gotha 1873.
- Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen 1895.
- Ders., Das vierte Buch Esra, in Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. 1899.
- Gutjahr, F., Einleitung. Graz 1897.
- Hilgenfeld, A., Die Johannesapokalypse und die neueste Forschung, in Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1890 u. 1891.
- Ders., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.
- Hirscht, Die Apokalypse und ihre neueste Kritik. Leipzig 1895.
- Hofmann, Vorlesungen zur Offenbarung Johannis, herausgegeben von Lorentz. Leipzig 1896.
- Holtzmann, H., Lehrbuch der neutestamentl. Theologie. Freiburg 1897.
- Ders., Einleitung. 2. Aufl. Freiburg 1886.
- Jülicher, A., Einleitung. Freiburg 1901.
- Kaulen, Fr., Einleitung. Freiburg 1899.
- Kliefoth, Die Offenbarung des hl. Johannes. Leipzig 1874.
- Krementz, Ph., Die Offenbarung des hl. Johannes. Freiburg 1883.
- Langer, Die Apokalypse. Paraphrase. Trier 1897.

- Littmann, Das Buch der Jubiläen, in Kautzsch, Apokr. u. Pseud-
epigr. 1899.
- Lücke, Vollständige Einleitung in die Offenbarung Johannis. 2. Aufl.
- Mayer, A., Die neueren Arbeiten über die Offenbarung Johannis, in
Boussets Theol. Rundschau 1897 u. 1898/99.
- Pfleiderer, O., Das Urchristentum in seinen Schriften und Lehren.
Berlin 1887.
- Rauch, Chr., Die Offenbarung des Johannes untersucht. Haarlem 1894.
- Rückert, K., Der Begriff *παρθένος* und *ἀπαρχή* in Apok. 14, 4. 5, in
Tüb. theol. Quartalschr. 1886. 1887.
- Ders., Exegetisch-kritische Beleuchtung von Apok. 22, 14, ebd. 1888.
- Ders., Die Lage des Berges Sion, in Biblische Studien 1898, Bd. III, Heft 1.
- Ryssel, V., Die Baruchapokalypse, in Kautzsch, Apokr. u. Pseud-
epigr. 1899.
- Schmidt, P., Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Jo-
hannis. Freiburg 1891.
- Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.
3. Aufl. Leipzig 1898.
- Spitta, Fr., Die Offenbarung des Johannes untersucht. Halle 1889.
- Stöckl, A., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1875.
- Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Johannes. Paderborn 1892.
- Vischer, E., Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in
christlicher Bearbeitung. Leipzig 1886.
- Völter, D., Das Problem der Apokalypse. Freiburg 1893.
- Waller, I., Die Offenbarung des hl. Johannes. Freiburg 1882.
- Weizsäcker, K., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.
Freiburg 1886.
- Ders., Rezension in Theol. Litteraturzeitung 1890.
- Wolf, Die Apokalypse des hl. Johannes. Innsbruck 1870.
- Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament. 1899.
- Ders., Apokalyptische Studien, in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und
kirchl. Leben 1885. 1886.
- Zahn, A., Die Erkauften von der Erde, ebd. 1886.

Einleitung.

In den zwei letzten Decennien des abgelaufenen Jahrhunderts haben zahlreiche Bibelkritiker die Einheit der Apokalypse des hl. Johannes angefochten und derselben eine Reihe von Hypothesen entgegengestellt, in denen das Buch dem Apostel Johannes ganz oder zum Teil abgesprochen und zu einem aus widersprechenden Quellen oder Fragmenten kompilierten oder aus Überarbeitungsstadien zusammengesetzten Produkt von der Art des Henochbuches, des vierten Buches Esdras, des Pseudo-baruch und anderer Apokryphen gestempelt wird ¹.

So betrachtet Eberhard Vischer ² „den Grundstock der Apokalypse für eine rein jüdische Schrift“ mit christlichen Stücken, die ein christlicher Überarbeiter zusammengefügt und mit dem Eingange in Kap. 1—3 und dem Schlusse in Kap. 22, 6—21 versehen hat ³.

Otto Pfleiderer erkennt in seinem Werke „Das Urchristentum“ ⁴ in der Apokalypse die Arbeit mehrerer jüdischer und christlicher Verfasser ⁵. Die Hauptmasse stammt von einem Juden, der zwei jüdische Flugblätter einverleibte ⁶, während ein christlicher Überarbeiter und zuletzt ein christlicher Re-

¹ Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum S. 30; Vischer, Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung S. 1. 2; Schmidt, Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis S. 5, Anm. i; Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 504; Jülicher, Einleitung S. 208. 209.

² A. a. O. S. 33.

³ Ebd. S. 34. 38. 39. 61.

⁴ S. 318—356.

⁵ Ebd. S. 321.

⁶ Ebd. S. 338. 351.

daktor noch beträchtliche christliche Bestandteile mit Eingang (Kap. 1—3) und Schluß (22, 6—21) einfügten ¹.

Nach Fr. Spitta² besteht die Apokalypse aus zwei jüdischen Apokalypsen, deren früheste um das Jahr 63 v. Chr.² entstand, während die zweite unter Kaiser Caligula verfaßt wurde³; ferner einer christlichen Urapokalypse aus der Feder des Johannes Markus⁴ und der Arbeit eines christlichen Redaktors, der die drei bis dahin selbständigen Apokalypsen unter Kaiser Hadrian in ein Buch verband⁵.

Karl Weizsäcker erkennt in der Apokalypse das Werk eines Judenchristen⁶, welcher Stoffe verwandter Art sammelt und in ein Ganzes gebracht⁷ und mit Einleitung in Kap. 1—3 und Schluß in Kap. 21 und 22, die den Rahmen der „recht verschiedenartigen Bestandteile“ bilden⁸, versehen hat.

Paul Schmidt findet „den Großteil“ der Apokalypse jüdisch⁹, bestehend aus dem Sigelbuche¹⁰, dem Posaunenbuche¹¹, dem jerusalemischen Stücke¹² und dem Messiasbuche, welches zwei Einschaltungen enthält¹³. Ein christlicher Redaktor hat diese Stücke zusammengearbeitet und mit Eingang in Kap. 1—3 und Schluß versehen¹⁴.

Karl Erbes läßt die Apokalypse aus drei christlichen Stücken bestehen: aus einem ältesten Bestandteile vom Jahre 40 n. Chr., einem andern, größeren vom Jahre 62 und der Zusammenarbeitung beider erstgenannten Teile zur litterarischen Einheit aus dem Jahre 80¹⁵. Den Hauptbestandteil vom Jahre 62 hat der Apostel Johannes¹⁶, die Ergänzung vom Jahre 80 vielleicht Cerinth verfaßt¹⁷.

¹ Pfleiderer S. 338.

² Spitta, Die Offenbarung Johannis untersucht S. 473.

³ Ebd. S. 313 f.

⁴ Ebd. S. 236 f.

⁵ Ebd. S. 528.

⁶ Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 524.

⁷ Ebd. S. 509.

⁸ Ebd. S. 516.

⁹ Schmidt, Anmerkungen S. 27—30.

¹⁰ Ebd. S. 11.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. S. 12.

¹³ Ebd. S. 14.

¹⁴ Ebd. S. 20.

¹⁵ Erbes, Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht S. 184.

¹⁶ Ebd. S. 148 f.

¹⁷ Ebd. S. 183.

Nach Völter besteht die Apokalypse aus „der Ur-apokalypse“ des Apostels Johannes vom Jahre 62¹, einem Nachtrage und einer Ergänzung des Nachtrages vom Jahre 70², einer ersten Überarbeitung vom Gnostiker Cerinth³, einer zweiten Überarbeitung aus der Feder eines „Provinzialen“⁴, einer dritten Überarbeitung aus der Zeit Trajans⁵ und einer vierten Überarbeitung von einem Kleinasiaten aus der Zeit Hadrians⁶.

Christian Rauch läßt die Apokalypse aus einer im Jahre 62 verfaßten⁷ jüdischen Grundschrift, fünf jüdischen Fragmenten, welche in die Grundschrift eingearbeitet sind⁸, und einer christlichen Überarbeitung mit Prolog und Epilog⁹ aus der Zeit des Titus¹⁰ bestehen.

Hermann Gunkel findet in der Apokalypse eine Zusammensetzung jüdischer und christlicher Elemente¹¹ mit der babylonischen Mythologie¹², welche den Hauptinhalt des Buches bildet. Insbesondere ist es die babylonische Mythe von der Schlangengöttin Tiamat und dem Hauptgotte Marduk, welche das ganze Buch beherrscht¹³. Wenn die babylonische Mythologie in vielen Punkten mit der Apokalypse sich nicht deckt, so ist dies aus der mehrtausendjährigen Geschichte des babylonischen Mythos zu erklären¹⁴.

H. Bousset schließt aus den zahlreichen „Widersprüchen“ und „Rissen“¹⁵ in der Apokalypse, daß dieselbe trotz der augenscheinlichen „litterarischen Einheit“¹⁶ gleichwohl „eine

¹ Völter, Das Problem der Apokalypse S. 447—452.

² Ebd. S. 470. 471.

³ Ebd. S. 478—486.

⁴ Ebd. S. 489—499.

⁵ Ebd. S. 502—510.

⁶ Ebd. S. 513. 523. 524.

⁷ Rauch, Die Offenbarung Johannis untersucht S. 136. 137.

⁸ Ebd. S. 121.

⁹ Ebd. S. 121—123.

¹⁰ Ebd. S. 140—142.

¹¹ Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit S. 192. 277—282. 391—397.

¹² Ebd. S. 379 f.

¹³ Ebd. S. 358 f. 385—388.

¹⁴ Ebd. S. 366.

¹⁵ Bousset, Die Offenbarung Johannis S. 144—148.

¹⁶ Ebd. S. 143. 152—154.

durchaus einheitliche Schrift“ nicht ist¹, wie dieses auch aus den Zeitsituationen, die im Buche enthalten sind, hervorgeht². Der Verfasser des Buches, welcher in der Zeit Domitians schrieb³ und Christ, nicht Jude oder Judenchrist war⁴, hat eine größere Anzahl von Quellen, zumal Kap. 7. 11. 12. 14. 17. 18. 21. 22, eingearbeitet⁵, welche ihm bereits in schriftlicher Fixierung vorlagen⁶. Er eignet sich alte Tradition an, prägt sie als neue Münze und giebt sie als eigene Vision, ohne daß ihm die Fiktion zum Bewußtsein kommt⁷. Er hat übrigens auch wirkliche Visionen, z. B. in 7, 8—17 und 14, 13⁸.

Heinrich Holtzmann erkennt in der Apokalypse ein „beispielloses Beisammensein aller biblischen, wohl auch jüdischen Lehrstufen“⁹. „Unverfälschtes Judentum und ausgeprägtes Christentum liegen unvermittelt nebeneinander.“¹⁰ „Der Logosbegriff in 19, 13 lehnt sich an die philonische Logoslehre an.“¹¹ „Griechische, ägyptische und babylonische Mythologie scheint in der Apokalypse eine christliche Umdeutung erfahren zu haben.“¹²

Adolf Jülicher sieht in der Apokalypse, welche „judenchristlichen Kreisen entstammt“¹³, das Werk eines Verfassers, der „an mehreren Stellen ältere apokalyptische Stücke, einigermaßen zugestutzt, aufnahm“¹⁴. „Auf eine Beantwortung der Frage nach der Zahl der Quellen, vollends auf eine Rekonstruktion derselben hat eine besonnene Kritik zu verzichten.“¹⁵ „Nicht eine armselige Kompilation steht vor uns, sondern ein festgefügtes Gebäude. Damit sind die Interpolations-, Redaktions- und Kompilationshypothesen erledigt.“¹⁶ „Ein in

¹ Bousset S. 144. 148.

² Ebd. S. 148.

³ Ebd. S. 162.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. S. 164.

⁶ Ebd. S. 145.

⁷ Ebd. S. 169.

⁸ Ebd.

⁹ H. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, 467.

¹⁰ Ebd. S. 464.

¹¹ Ebd. II, 311, Anm. 1. 373; vgl. I, 471. 472.

¹² Ebd. I, 476.

¹³ Jülicher, Einleitung in das Neue Testament S. 214.

¹⁴ Ebd. S. 228.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. S. 227.

der Studierstube gefertigtes Kunstprodukt“¹, „konstruiert die Apokalypse ein Zukunftsbild nach den Wünschen eines Teiles der damaligen Christenheit mit den Mitteln ihres Besitzes an Haß, Liebe und Hoffnung, an Idealen und an Wahnvorstellungen“².

Diesen Hypothesen gegenüber die Einheit der Apokalypse zu verteidigen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit.

In derselben werden die gegnerischen Hypothesen zuerst im allgemeinen, dann in ihren einzelnen Aufstellungen gewürdigt.

Die zur Widerlegung kommenden gegnerischen Behauptungen werden quellenmäßig erholt und sämtliche Citate den Quellen unmittelbar entnommen.

¹ Jülicher S. 209.

² Ebd. S. 208. 209.

I. Die der Einheit der Apokalypse entgegengesetzten Hypothesen im allgemeinen.

Sämtliche die Einheit der Apokalypse bekämpfenden Hypothesen leiden an dem Gebrechen, daß sie die Litterarkritik an ein Buch anlegen, welches nach Ursprung und Verfasser historisch-traditionell hinlänglich aufgeklärt ist¹. Mag die Litterarkritik immerhin ihren Maßstab an die in ihrem Ursprunge dunklen oder wohl gar absichtlich in die dunkle Urzeit zurückdatierten apokryphen Schriften des Altertums anlegen, historisch-traditionell gesicherten Büchern gegenüber können ihre Angriffe nur dazu dienen, deren Echtheit und Integrität in ein noch helleres Licht zu stellen.

Beobachtet man den regen Eifer, mit dem die Litterarkritiker die Apokalypse in Stücke schneiden und die Bestandteile des Buches dahin und dorthin vergeben, an einen in der Zeit des Pompejus versteckten „Judenfanatiker“, an einen mit dem Namen des Apostels Johannes sich deckenden Gnostiker, an „ungeschickte Redaktoren“, während doch in Wirklichkeit die Echtheit des Buches durch und durch feststeht und historisch vollständig gesichert ist, so kann man die einer erfolgreicherer Sache würdige Emsigkeit nicht recht verstehen.

Wenn die Litterarkritik mit ihren Hypothesen bei der historisch taghell beleuchteten Apokalypse berechtigt wäre, welches Buch des Altertums wäre noch gegen litterarkritische Zerschneidung sicher? Weder Aristoteles noch Plato, weder Livius noch Thucydides, weder Cicero noch Cäsar wäre seines litterarischen Besitzstandes mehr sicher, und Weizsäcker hätte

¹ Vgl. Th. Zahn, Einleitung II, 596.

nicht ohne Grund einer Rezension vom Jahre 1890 den Wunsch beigegeben, daß sie ohne Beanstandung durch die Litterarkritik und ohne Anschuldigung auf interpolatorische Fälschung nach Amsterdam kommen möge¹.

Die Apokalypse bietet sich schon bei ihrem Erscheinen der weitesten Öffentlichkeit, indem sie an sieben Kirchen adressiert ist, und sie leitet ihren Ursprung aus der Zeit unmittelbar vor ihrem Erscheinen her, worin jenem Zeitalter Möglichkeit und Aufforderung gegeben war, über die Echtheit des Buches und des im Buche angegebenen Ursprunges sich zu vergewissern, wenn auf dasselbe irgend ein Verdacht der Unechtheit hätte fallen können.

Richtig sagt Th. Zahn²: „Der Verfasser der Apokalypse hat sein Buch nicht auf den Büchermarkt geworfen und den unberechenbaren Schicksalen desselben anheimgegeben, sondern er hat es den sieben asiatischen Kirchen gesendet. Er hat sein Buch nicht, wie der Verfasser des Buches Henoch oder des vierten Esrabuches, als Geheimschrift eingeführt, sondern die Forderung ausgesprochen, daß sein Buch in den Gemeindeversammlungen (?) vorgelesen werde.“ „Wenn man“, fügt derselbe bei³, „in dieser Beziehung die johanneische Apokalypse mit andern Büchern zusammenwirft, welche man als Apokalyptik zusammenfaßt, und auf Grund dieser willkürlichen Klassifikation geradezu findet, daß sie pseudonym sein müsse, so ist dies zwar die Konsequenz eines schon von Lücke aufgestellten Begriffes der apokalyptischen Litteratur, aber auch ein handgreiflicher Beweis für die Verkehrtheit desselben. Die Personen eines Henoch, Esra, Baruch u. s. w. sind durch Jahrhunderte und Jahrtausende von der Abfassung der ihren Namen tragenden Bücher getrennt. Jene Apokalypsen entbehren jeder Adresse oder sind an eine mythische

¹ Weizsäcker in Theol. Litteraturzeitung 1890, S. 421. 423.

² Apokal. Studien, in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, S. 523.

³ A. a. O. S. 524; vgl. dessen Einleitung II, 587 f.

Adresse gerichtet und werden etwa durch einen Adler überbracht.“

Dem wäre noch ein Hinweis, wie der neutestamentliche Kanon entstanden ist, beizufügen, und zu erinnern, wie nur solche Bücher, welche von irgend einer apostolischen Kirche als zweifellos echt von Anfang an erkannt und behandelt wurden, und welche als Schriften von Aposteln oder Apostelschülern an apostolische Kirchen gerichtet waren, und in ihrer Echtheit durch die lebendige Tradition in diesen apostolischen Kirchen auf Grund des amtlichen Gebrauches der Schriften feststanden, als inspiriert betrachtet wurden. Kirchlich amtlich war die Sendung der betreffenden Schrift an die betreffende apostolische Kirche, amtlich war die Echterkennung und die Aufnahme derselben in dieser Kirche, amtlich war der Gebrauch, der von derselben in dieser Kirche gemacht wurde, amtlich war die Überlieferung über Echtheit und apostolischen Ursprung dieser Schrift in der betreffenden Kirche. Keinerlei Schriften können eine so vollständige, geschweige eine höhere Gewähr für Echtheit und ursprüngliche Unverfälschtheit bieten wie die heiligen Bücher des Neuen Testaments, unter ihnen die Apokalypse des hl. Johannes¹.

Bezüglich des Verhältnisses der johanneischen Apokalypse zur sogen. „Apokalyptik“ erkennt Weizsäcker an, daß „der Fall hier, wo die Abfassung nicht weit vom Leben des Johannes abliegt, ein etwas anderer ist als bei jenen Büchern, welche von Männern grauer Urzeit geschrieben sein wollen“². „Aber ein starkes Vorurteil“, meint Weizsäcker, „bleibt doch noch immer übrig, daß die allgemeine Gewohnheit dieses Kunstverfahrens auch hier zur Anwendung gekommen ist.“ Diese Vermutung soll sogar „zwingend werden, wenn sich aus der Schrift selbst Gründe dafür ergeben“³.

Man könnte Weizsäcker unbedenklich recht geben, wenn er die auf die johanneische Apokalypse angewandte Analogie

¹ Vgl. Kaulen, Einleitung I, 32. 33.

² Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 504.

³ Ebd. S. 505.

der „Apokalyptik“ ein starkes Vorurteil nennt¹ (er meint es freilich in anderem Sinne). Wenn er dagegen behauptet, innere, im Buche selbst liegende Gründe machen den aus den Apokryphen erhaltenen Analogiebeweis zwingend², so werden die von ihm und andern Litterarkritikern beigebrachten inneren Gründe in ihrer Haltbarkeit zu prüfen sein. Ein entscheidender, im Buche selbst liegender Grund gegen die Analogie muß indes schon hier vorgeführt werden, nämlich der diametrale Gegensatz, den der Inhalt der johanneischen Apokalypse in seiner ausnahmslosen Erhabenheit, Vernünftigkeit und Würde zu den bodenlosen Albernheiten der in Rede stehenden Apokryphen bildet. Bücher, die sich im Werte des Inhaltes so gänzlich gegensätzlich verhalten und die so weit voneinander abstehen, können auch bezüglich des Ursprunges, der Pseudonymität, der Zusammensetzung aus kompilierten Bestandteilen, der Interpolationen nicht unter dieselbe Analogie fallen.

Ohnedies sind litterarkritische Befunde meist nur ungenügende und schwache Beweise für den nicht einheitlichen Ursprung eines Buches, da Verschiedenheit des Sprachcharakters, Wiederholungen, Störungen im Zusammenhange, Verschiedenfarbigkeit des Inhaltes nicht nötigen, verschiedene Verfasser und weit entlegene Abfassungszeiten anzunehmen, wie denn selbst Weizsäcker mit Recht „Völter den Vorwurf nicht ersparen kann, daß er überall viel zu schnell auf Verschiedenheit des Verfassers schließt, wo im besten Falle Verschiedenheit des Gedankenmaterials zu betonen gewesen wäre“. „Weder Augustin noch (?) Luther hat auf dieselben Fragen immer dieselben Antworten gegeben. Darum darf man doch ihre Werke nicht in Brocken zerreißen.“³

¹ Dieses Vorurteil haben mit Weizsäcker auch Vischer (S. 1. 2), Pfleiderer (S. 307) und H. Holtzmann (Neutest. Theol. I, 463) gemein.

² Weizsäcker a. a. O. S. 504.

³ Weizsäcker in Theol. Litteraturztg. 1890, S. 421. 422.

Auch A. Mayer¹ will der überstürzten Litterarkritik gegenüber „jedem Autor das Recht eines jeden Menschen ungeschmälert lassen, daß sich vielfache Gedanken und Stimmungen zusammenfinden“, und er hält es für natürlich, daß „diese Mannigfaltigkeit seines Wesens auch in seinem Werke zum Ausdrucke komme“. Litterarkritische Befunde sind demnach, auch wenn sie wirklich dem thatsächlichen Charakter des betreffenden Buches entsprechen, in ihrer Beweiskraft nicht zu überschätzen, und die darauf gegründeten Folgerungen auf Zusammensetzung aus Quellen, Fragmenten, Überarbeitungsstadien, auf Interpolationen sind um so weniger beweiskräftig, je weniger sie eine historisch traditionelle Unterlage haben.

Einer solchen exakten Unterlage entbehren nun die der johanneischen Apokalypse entgegengesetzten litterarkritischen Hypothesen vollständig. Denn weder aus geschichtlichen Notizen, noch aus alten Citaten, noch aus alten Codices vermögen die Litterarkritiker Beweise beizubringen, daß es im Altertume jene Quellen, aus denen sie die Apokalypse zusammengesetzt sein lassen, oder die Bearbeitungsstadien, aus denen sie sich herausgebildet haben soll, wirklich gegeben habe. Ja sie können nicht einmal darthun, daß die vorgeblichen Verfasser, Johannes Markus und Cerinth ausgenommen, überhaupt gelebt haben. Der exakten Grundlage entbehrend, schweben die Hypothesen als bloße Gedankenbilder über der Wirklichkeit und sind im besten Falle denkbare Möglichkeiten, aber keine erwiesene oder erweisbare Wirklichkeit. Dank der verfehlten litterarkritischen Methode entbehren sie sogar jeder Annehmbarkeit und Probabilität. Denn anstatt die Apokalypse in ihrem gegebenen Zusammenhange zu beurteilen, reißen die Litterarkritiker wichtige Bestandteile, z. B. die Besiglung der 144 000 im 7. Kapitel oder die Völkerscharen des nämlichen Kapitels, aus dem Zusammenhange heraus, um sie in der fragmentarischen Loslösung zu beurteilen und so diesen Par-

¹ In Boussets Litterar. Rundschau 1897/98, S. 101.

tien einen Sinn beizulegen, den der Zusammenhang notwendig ausschließt. Damit noch nicht zufrieden, scheidet man aus den bereits verstümmelten Teilen die markantesten Stellen, welche einen deutlichen Fingerzeig für die richtige Erklärung geben, lediglich im Interesse einer aufgestellten Hypothese als angebliche Interpolationen aus. Was organisch zusammen gewachsen ist, wird gewalthätig zerschnitten, und was in den Zusammenhang gehört, wie das Herz in die Brust, das wird als Interpolation ausgerissen, z. B. die 29 vom Lamme handelnden Stellen, ein Verfahren, welches sich als Methode der Gewalthätigkeit und Willkür kennzeichnet¹.

Mit dieser Methode läßt sich zum Scheine alles, in Wirklichkeit nichts beweisen. Auch Weizsäcker² bekennt, daß auf diese Weise nichts erreicht wird.

Ein anderer Fehler der Methode ist die unnatürliche Künstelei, mit welcher die Apokalypse in Bestandteile geschieden und rekonstruiert wird³. Sollen ja die vorgeblichen Teile des Buches 20- bis 40fach ineinander geschoben sein. So wäre Rauchs jüdische Quelle „1“ 14fach, die Arbeit des Redaktors 38fach, Spittas Markus-Apokalypse 19fach, die Caligula-Apokalypse 27fach, die Pompejus-Apokalypse 21fach, die Arbeit des Redaktors 29fach, Erbes Quelle vom Jahre 62 22fach, die vom Jahre 80 23fach, Vischers christliche Überarbeitung 15fach, Pfeiderers jüdische Quelle „3“ 19fach in das Buch verteilt.

Solche Zusammensetzung ist ohne Analogie und darum nicht annehmbar. Gesteht ja auch Schmidt⁴: „Gegen einen Bearbeiter, der die ihm vorliegenden Quellschriften bis zu kleinsten Fragmenten zerschnitten und diese Stücke dann auf die verschiedenen Posten verteilt hätte, gegen einen solchen sprechen alle Analogien.“

¹ Vgl. Hirscht, Apokalypse S. 41. 102. 107.

² In Theol. Litteraturztg. 1890, S. 470.

³ Ebd. S. 407. 470.

⁴ Anmerkungen S. 8, Anm. 1.

Dank der gewalthätigen, willkürlichen, unnatürlich künstelnden, vom Boden der historisch-traditionellen Thatsachen losgelösten Methode ist die Litterarkritik in Behandlung der Apokalypse zum Tummelplatze des Hypothesenspieles, des Subjektivismus, der babylonischen Verwirrung, der litterarischen Anarchie geworden, und ihre Resultate bestehen im Zerstören¹. Von positiven Ergebnissen für Lösung der apokalyptischen Fragen ist im Schutte der angerichteten Destruktion nichts wahrzunehmen². Eine kritische Beleuchtung der Hypothesen nach ihren verschiedenen Aufstellungen wird das ausgesprochene Urteil rechtfertigen und die Hypothesen als ein Labyrinth von Irrwegen erweisen.

II. Die der Einheit der Apokalypse entgegengestellten Hypothesen im besondern.

1. Die Hypothese von christlichen Gegensätzen in der Apokalypse.

Man hat in der Apokalypse unvereinbare Gegensätze in der Christologie, in der Lehre vom Geiste, vom Universalismus der Heilsökonomie, von der Erlaubtheit gemischter Ehen und des Genusses von Götzenopfern, zumal schreiende Gegensätze zwischen Paulinismus und Antipaulinismus finden wollen.

¹ Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 394. 395. 468.

² „Anstatt eines ‚Facit‘ aus den Bemühungen der Ausleger haben wir den hitzigen Streit der sich gegenseitig verklagenden Kritiker erhalten. Wer sich für Völter erklärt, dem sind, wie Harnack meint, die Schuppen noch nicht von den Augen gefallen. Wer dagegen E. Vischer als den kritischen Kolumbus der Johannes-Apokalypse anerkennt, der läßt sich, wie Völter meint, in den April schicken. Mit dem hessischen Seher der christlich eingerahmten Apokalypse wetteifert aber der holländische Doppelseher von zwei jüdischen Apokalypsen in der Johannes-Apokalypse. Solche Doppelseherei ist dann fortgeschritten zu Pfeiderers doppelter Doppelseherei von zwei jüdischen und zwei christlichen Schriftstellern und hat ihre Vollendung erreicht in Spitta, welcher zwischen den christlichen Urapokalyptiker und den christlichen Redaktor eine jüdische Caligula-, ja eine jüdische Pompejus-Apokalypse einschiebt.“ Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1890, S. 394. 395.

So befindet sich nach H. Holtzmann¹ die Christologie teils auf dem Standpunkte des die göttliche Natur Christi nicht anerkennenden Paulinismus, teils der johanneischen Vergöttlichung Christi. Die Erlösungslehre nimmt, wenigstens in der Terminologie sich unterscheidend, im paulinischen Sinne eine Loskaufung und im johanneischen Sinne eine Reinigung von den Sünden an.

Das Verhältnis zur heidnischen Obrigkeit ist im Gegensatze zu der von Paulus befohlenen Unterwürfigkeit ein antipaulinischer Abscheu und Widerstand gegen dieselbe. Der Universalismus ist teilweise noch nicht zum paulinischen Standpunkte gediehen, da die Angehörigen der Völker als „Christen zweiter Klasse“ erscheinen. Dafs unter dem falschen Propheten Balaam und den Nikolaiten in Apok. 2, 14. 15 Paulus und seine Anhänger verstanden seien, bestreitet Holtzmann².

Bousset³ will in der Apokalypse dieselben Gegensätze der Christologie und Widersprüche zwischen dem Partikularismus in Apok. 7, 1—8 und dem Universalismus in 7, 8—17 finden.

Mit H. Holtzmann sieht Völter⁴ die Christologie der Apokalypse auf allen Entwicklungsstadien von der paulinischen zur johanneischen Theologie. Insbesondere erzielt der dritte Überarbeiter eine „gesteigerte Christologie“, indem das Lamm in monarchianisch-modalistischem Sinne Gott gleichgestellt wird⁵, während der vierte Überarbeiter die Christusidee bis zum Logosbegriffe fortführt und Christus zum Geber des prophetischen Geistes macht⁶. Der vom dritten Überarbeiter eingeführte Universalismus steht im Widerspruche zum Partikularismus in andern Teilen⁷.

¹ Neutest. Theol. I, 467—475.

² Ebd. S. 475.

³ Die Offenbarung Johannis S. 144. 146.

⁴ Das Problem der Apokalypse S. 18.

⁵ Ebd. S. 503. 504. 505. 506.

⁶ Ebd. S. 512—516.

⁷ Ebd. S. 502.

P. Schmidt¹ beurteilt die Sendschreiben antipaulinisch und erkennt insbesondere im *πορνεῦσαι* und *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* der Nikolaiten (Apok. 2, 14) eine Anspielung auf das von Paulus im ersten Korintherbriefe² gestattete Essen von vorher geopfertem und dann zum Kaufe gebotenem Fleische und auf die gestattete Fortsetzung der schon bestehenden Ehe mit einem heidnischen Ehegatten.

Nach Weizsäcker, der zwar in den Nikolaiten der Sendschreiben keinerlei Antipaulinismus erkennt³, sollen in der Apokalypse gleichwohl alle Gestalten des christlichen Messiasbildes mit seinem Abschlusse im Logosmysterium enthalten sein⁴.

Nach Pfeleiderer⁵ geht die Christologie des ersten Überarbeiters über den Paulinismus hinaus und steht mit dem Hebräerbriefe ungefähr auf gleicher Linie. Der zweite Überarbeiter geht noch weiter, indem er Christus göttliche Prädikate und den Logosnamen beilegt.

Nach Spitta⁶ besteht ein Widerspruch zwischen der in den Sendschreiben ausgesprochenen Berufung aller Völker mit Ausschluss der Juden und der in Apok. Kap. 14 enthaltenen Berufung aller Gläubigen mit Bevorzugung der Asceten und Ehelosen.

Hilgenfeld⁷ versteht unter den Irrlehrern der Sendschreiben (Apok. 2, 6. 14. 15. 20—23) den Paulinismus und unter den falschen Aposteln in Apok. 2, 2 den Paulus und seine Genossen. „Am nächsten liegt es,“ bemerkt Hilgenfeld, „an den Apostel Paulus zu denken, sofern ja der Apostolat desselben von judenchristlicher Seite den ernstesten Anfeindungen unterlag, und Stellen wie 1 Kor. 9, 2; 10, 9. 2 Kor. 1, 8.

¹ Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis S. 49, Anm. 1.

² 1 Kor. 8, 5—13; 10, 25; 7, 12. 13.

³ Apostol. Zeitalter S. 526. ⁴ Ebd. S. 523. 524.

⁵ Urchristentum S. 351.

⁶ Die Offenbarung Johannis untersucht S. 481.

⁷ In Zeitschr. für wissenschaft. Theologie 1890, S. 407 f.; Einleitung S. 414.

Act. 20, 29. 30. 2 Tim. 1, 15; vgl. 2 Petr. 3, 15 f. auf einen Abfall der kleinasiatischen Gemeinden, speziell der ephesinischen, vom paulinischen Evangelium schließen lassen. Gehören nun die Pseudoapostel und die Nikolaiten der Zeit nach zusammen, warum sollen denn nicht die Nikolaiten der Anhang der falschen Apostel selbst sein?¹ Der Ausdruck *φαγεῖν ἐδωλόθητα* ist bis jetzt vor Paulus nicht nachgewiesen, und das Anstößige solchen Genusses für die Mehrheit der Christen, namentlich der Judenchristen, bestätigt die unionspaulinische Apostelgeschichte (15, 20. 29). Das *πορνεῦσαι* hat freilich Paulus in keiner Weise gelehrt. Aber bei der Hurerei wie bei dem Genusse des Götzenopfers hat er doch gleichmäÙig den Grundsatz ausgesprochen, daß den Christen an sich alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12; 10, 23). Das *πάντα μοι ἔξεστιν* mochten extreme Anhänger des Paulus in jener doppelten Hinsicht mißbrauchen, aber auch Gegner, welche das paulinische Moralprinzip der Freiheit nicht zu begreifen vermochten, auf ihre Weise ausbeuten.“² „Dem gesetzfreien Evangelium des Paulus gegenüber schärft der Apokalyptiker nachdrücklich die Werke ein.“³ Der „Herz und Nieren Erforschende“ in Apok. 2, 23 und die Erkenntnis der „Satanstiefen“ in Apok. 2, 24 sind unverkennbar gegnerische Beziehung auf 1 Kor. 2, 10 („Der Geist erforscht alles, selbst die Tiefen der Gottheit“)⁴. Der Donnerssohn, der zwar dem Paulus ehemals die Hand gereicht, ohne ihn als wirklichen Apostel anzuerkennen, ist von den Vorgängen in Antiochia, Galatia und Korinth, wo Paulus offen als *πсевδοαπόστολος* bekämpft wird (2 Kor. 11, 13), nicht unbeeinflusst geblieben, und er bekämpft nun in der Apokalypse den Paulinismus⁵.

¹ Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 408. 409; vgl. Einleitung S. 415.

² Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 412; vgl. Einleitung S. 415.

³ Hilgenfeld, Einleitung S. 420. 421.

⁴ Ebd. S. 416.

⁵ Ebd. S. 420.

Die sämtlichen vorgegebenen Gegensätze der christlichen Theologie und Sittenlehre sind in der Apokalypse in Wirklichkeit nicht enthalten.

Die Christologie betreffend erscheint Christus in der Apokalypse in den einen Stellen göttlicher, in andern menschlicher Natur, wieder an andern Stellen wird der göttlichen und menschlichen Natur zugleich Zeugnis gegeben. Hierin sind keine christologischen Gegensätze gegeben, da die von der göttlichen Natur Christi handelnden Stellen nicht sagen, daß Christus bloß göttlicher Natur sei, und die Zeugnisse für Christi menschliche Natur dessen göttliche Natur nicht ausschließen. Stellen, aus denen hervorginge, daß Christus bloß menschlicher Natur sei, sind in der Apokalypse nicht vorhanden. Um die aufgestellten Sätze und zwar zunächst Christi göttliche Natur aus Zeugnissen der Apokalypse zu begründen, so ist Christus der Sohn Gottes¹, welcher Herz und Nieren durchforscht² (göttliche Allwissenheit), der jedem vergiebt nach seinen Werken³ und über die Unbußfertigen Trübsale verhängt⁴ (göttliches Gericht und göttliche Weltregierung). Er heißt das Wort Gottes⁵, das mit Gott dem Vater die Bezeichnung „der Wahrhaftige“ teilt⁶, er heißt gleich dem Vater „der Heilige“⁷ und das *A* und *Q*⁸. Er trägt einen unbegreiflichen, also göttlichen Namen⁹, übt die höchste Gewalt, der niemand entgegenwirken kann¹⁰, und hat Gewalt über Leben und Tod¹¹ (göttliche Macht). Er giebt den Lohn des himmlischen Paradieses¹². Er ist gleich dem Vater das Licht des neuen Jerusalem¹³. Die Auserwählten tragen seinen Namen wie den des Vaters¹⁴. Ihm eignet die Reinigung von Sünden¹⁵, also das göttliche Werk der Heiligung, im neuen Jerusalem ist der Thron Gottes auch der

¹ Apok. 2, 18.² Ebd. 2, 23.³ Ebd.⁴ 2, 22.⁵ 19, 11.⁶ 19, 11; vgl. 6, 10.⁷ 3, 7; vgl. 6, 10.⁸ 22, 13; vgl. 21, 6; 1, 8.⁹ 19, 11.¹⁰ 2, 7.¹¹ 1, 18.¹² 2, 7. 10; 3, 4. 5. 12. 21; 22, 12.¹³ 21, 23; vgl. 22, 5.¹⁴ 14, 1.¹⁵ 1, 5.

des Lammes¹, und alle Engel und Heiligen beten ihn an wie den Vater².

Wie Hilgenfeld trotz dieser zahlreichen und so deutlichen Bezeugung der Gottheit Christi behaupten kann, der apokalyptische Christus sei geschöpflicher Natur³, ist unbegreiflich.

Die menschliche Natur Christi ist ausgesprochen, wenn Christus der Menschensohn heisst⁴, wenn sein Leiden und sein Tod angeführt⁵ und er aus Juda und dem Hause Davids abstammend angegeben wird⁶. Beide Naturen, die göttliche und die menschliche, sind zugleich bezeugt, wenn Christus in seinem Blute (menschliche Natur) die Menschen von Sünden reinigt und sie heiligt⁷, und ihm zugleich göttliche Anbetung dargebracht wird⁸, wenn er, der tot war und lebt, die Schlüssel des Todes und der Unterwelt hat⁹, wenn das Lamm, welches getötet war, göttliche Anbetung empfängt¹⁰ und das *A* und *Q* heisst, in dessen Blute die Ausgewählten ihre Kleider waschen¹¹.

Die von Christi Gottheit zeugenden Stellen der Apokalypse sind demnach mit den die menschliche Natur aussprechenden durch die von beiden Naturen zugleich handelnden Texte in vollkommene Harmonie gebracht, und den vorgeblichen christologischen Gegensätzen ist die Begründung um so mehr entzogen, als auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften beide Naturen Christi einzeln und miteinander an zahlreichen Stellen bezeugt sind¹² und diesbezügliche Unterschiede auf

¹ Apok. 22, 1. 3. ² 5, 12—14; vgl. 1, 6.

³ Hilgenfeld, Einleitung S. 450; vgl. hiergegen Gebhardt, Lehrbegriff S. 81 f., und Waller, Offenbarung S. 552. 553.

⁴ Apok. 1, 13.

⁵ 1, 5. 7. 18; 2, 8; 5, 6. 9; 11, 8; 12, 11; 13, 8; 22, 14.

⁶ 5, 5; 22, 16. ⁷ 1, 5. ⁸ 1, 6. ⁹ 1, 18.

¹⁰ 5, 12. 13. ¹¹ 22, 13. 14.

¹² Um hier nur die markantesten Stellen anzuführen, so ist Christi Gottheit ausgesprochen: Matth. 26, 63. 64; 16, 16. 17. Mark. 14, 61. 62. Luk. 1, 76. Phil. 2, 6. Kol. 2, 9. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. Hebr. 1, 3. 5. 8. 9. Joh. 1, 1; 10, 30. 38; 14, 9. 10; 16, 15; 20, 28. 1 Joh. 5, 20. Die göttliche und menschliche Natur Christi ist zugleich ausgedrückt in

dem Wege von der paulinischen zur johanneischen Theologie nicht bestehen.

Wenn von gegnerischer Seite auf Stellen der Apokalypse hingewiesen wird, aus denen hervorgehen soll, daß Christus bloß menschlicher Natur sei, so sind dieselben auf ihre Beweiskraft zu prüfen.

Nach H. Holtzmann¹ wäre die Anwendung messianischer Stellen des Alten Testamentes auf Christus ein Beweis für die Ausschließlichkeit der menschlichen Natur in Christus. Allein hierbei geht Holtzmann von der falschen Annahme aus, daß in den messianischen Texten des Alten Testamentes Zeugnisse für die Gottheit des Messias sich nicht finden und der Messias ausschließlich als Mensch dargestellt werde. In Wirklichkeit ist die göttliche Natur des Messias mit völliger Deutlichkeit bezeugt, wenn es unter anderem heißt: „Ego genui te“²; „Filius meus es tu“³; „Dixit Dominus Domino meo“⁴; „Egressus eius ab initio a diebus aeternitatis“⁵ (göttliche Ewigkeit); „Vocabitur nomen eius Emanuel“⁶; „Ecce Deus noster“⁷; „Unxit te, Deus, Deus tuus“⁸. Es kann ja zugegeben werden, daß trotz dieser und zahlreicher ähnlicher alttestamentlichen Zeugnisse die Juden der vorchristlichen Zeit vielfach keine sichere Auffassung der göttlichen Natur des Messias gewannen, wie ja auch die Apostel geraume Zeit die Gottheit Christi, den sie als Messias erkannten, nicht erfaßten, mit Ausnahme des Petrus⁹. Allein seit dem feierlichen, von Christus bestätigten Bekenntnisse der Gottheit Christi durch

Matth. Kap. 1 (Genealogie Christi und der mit Christi göttlicher Natur begründete Name Emanuel in V. 23); Luk. Kap. 3 (Genealogie und der Sohn Gottes des Vaters in V. 22). Phil. 2, 6—11. Röm. 9, 5. Gal. 4, 4. Joh. 1, 14. Die Menschheit Christi im besondern ist so vielfach bezeugt, daß eine Anführung von Beweisstellen sicher auch von den Litterarkritikern für überflüssig gehalten wird.

¹ Neutest. Theol. I, 467.

² Ps. 2, 7; 109, 3.

³ Ps. 2, 7.

⁴ Ps. 109, 1.

⁵ Mich. 5, 2.

⁶ Is. 7, 14; vgl. Matth. 1, 23.

⁷ Is. 25, 9.

⁸ Ps. 44, 8.

⁹ Matth. 16, 15. 16.

Petrus und infolge weiterer Belehrungen durch Christus¹ stand den Aposteln die göttliche Natur Christi fest², weshalb die Gottheit Christi Gegenstand ihrer mündlichen und schriftlichen Lehrthätigkeit wurde, wie aus den neutestamentlichen Schriften oben nachgewiesen wurde³.

Wenn darum die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, speziell der Verfasser der Apokalypse, messianische Stellen der alttestamentlichen Schriften gebrauchen, so können sie dieselben nicht im mangelhaften Verständnisse vieler Juden, sondern nur im Vollverständnisse der Apostel und ihrer von ihnen belehrten Schüler aufgefaßt haben.

Dies ist der Fall bei den von Holtzmann⁴ angeführten apokalyptischen Stellen, in denen Christus in Allegierung alttestamentlicher Texte Heidenbeherrscher⁵, Menschensohn⁶, König der Könige⁷ und Herr seiner Diener und Knechte⁸ heißt. Wie wenig diese Bezeichnungen die göttliche Natur Christi ausschließen, zeigt der Zusammenhang, in welchem sie sowohl in der Apokalypse als in den von der Apokalypse allegierten alttestamentlichen Texten stehen.

Der Heidenbeherrscher steht in der Apokalypse immer in einem die göttliche Natur desselben sicher stellenden Zusammenhange. In Apok. 2, 26. 27 steht derselbe mit Stellen in Verbindung und Zusammenhange, die ihn als „Sohn Gottes“⁹, als den Heiligen und Wahrhaftigen¹⁰, den auf dem Throne des Vaters Sitzenden¹¹, den Kenner der Herzen und Nieren¹², den Allwissenden, der die Werke der Engel und die Zustände der Kirchen kennt¹³, den Spender himmlischer Belohnungen¹⁴ kennzeichnen, also eine Reihe göttlicher Namen und göttlicher Attribute ihm beilegen.

¹ Joh. 14, 5—11.² Vgl. Joh. 16, 30; 17, 6. 25; 20, 28.³ S. oben S. 16.⁴ Neutest. Theol. I, 467.⁵ Apok. 2, 26. 27; 12, 5; 19, 5.⁶ 1, 7. 13.⁷ 1, 5; 17, 14; 19, 16.⁸ 11, 8; 14, 13; 22, 20. 21; 1, 1; 2, 20.⁹ 2, 18.¹⁰ 3, 7. 14.¹¹ 3, 21.¹² 2, 23.¹³ 2, 2. 9. 13. 18; 3, 1. 8. 15.¹⁴ 2, 7. 10. 17; 3, 5. 12. 21.

Der Heidenbeherrscher in Apok. 12, 5 wird in V. 6 auf den göttlichen Thron entrückt, und der Heidenherrscher des 19. Kapitels wird im nämlichen Kapitel der Logos Gottes¹, der Treue und Wahrhaftige², der mit Gerechtigkeit richtet³ und einen unbegreiflichen, also göttlichen Namen trägt⁴, genannt, also mit göttlichen Attributen ausgezeichnet. Vom alttestamentlichen Heidenbeherrscher (Ps. 2, 8), der in den vorgeführten apokalyptischen Stellen allegiert wird, heisst es im nämlichen Psalme: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“⁵ Also auch hier ist er göttlicher Natur.

Der Menschensohn in Apok. 1, 13 ist im Zusammenhange der drei ersten Kapitel mit denselben göttlichen Namen und Attributen wie der eben behandelte Heidenbeherrscher gehrt. Wenn hier wirklich, wie Holtzmann behauptet⁶, „der Danielsche Menschensohn“ durchblickt⁷, so wird dieser im nämlichen Kapitel (Dan. 7, 27) „der Allerhöchste“ genannt, also auch hier mit einem göttlichen Namen ausgezeichnet.

Dem König (Fürsten) der Könige wird in der Apokalypse 1, 5 die Reinigung von Sünden, also ein göttliches Werk, beigelegt, in Apok. 16, 14 heisst derselbe das Lamm, dieses aber wird in Apok. 5, 12. 13 göttlich verehrt und angebetet; im Zusammenhange des 19. Kapitels endlich wird der König der Könige (19, 16) mit dem göttlichen Namen „Wort Gottes“⁸, „der Treue und Wahrhaftige“⁹ bezeichnet.

Wenn der apokalyptische „König der Könige“ aus dem Alten Testamente entnommen ist, so kämen hier als alttestamentliche Quellen an erster Stelle die Psalmen 44 und 71 in Betracht. In beiden erscheint der König der Könige göttlicher Natur¹⁰.

¹ Apok. 19, 13. ² 19, 11. ³ Ebd. ⁴ 19, 12.

⁵ Ps. 2, 7. ⁶ Neutest. Theol. I, 467.

⁷ Vgl. Dan. 7, 13. ⁸ Apok. 19, 13. ⁹ Ebd. 19, 11.

¹⁰ Vgl. Ps. 44, 7. 8. 12; 71, 17. In letzterem Verse wird dem Könige „Ewigkeit“ beigelegt, in den ersteren wird er geradezu Gott genannt.

Die Bezeichnung mit *κύριος* eignet in Apok. 11, 8 dem Gekreuzigten, der in Apok. 5, 12. 13 als Lamm göttlich verehrt und angebetet wird, und der *κύριος* in Apok. 22, 20. 21 sitzt im nämlichen Kapitel¹ mit dem Vater auf demselben göttlichen Throne².

Die sämtlichen christologischen Bezeichnungen, welche, dem Alten Testamente entlehnt, Christi göttliche Natur ausschließen sollen, sind also im Zusammenhange, in welchem sie stehen, mit göttlichen Namen und göttlichen Attributen verknüpft, sind demnach mit der göttlichen Natur des apokalyptischen Christus vorzüglich zu vereinbaren.

Auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften, einschliesslich der johanneischen, nimmt die Christologie häufig auf alttestamentliche, messianische Stellen Bezug³, ohne deshalb die göttliche Natur Christi zu verleugnen, was bezüglich des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften auch die neueste Litterarkritik nicht behauptet.

Nach H. Holtzmann⁴ wäre Christus in jenen Stellen der Apokalypse, in denen ihm eine vom Vater übertragene göttliche Würde zugeeignet wird, im strengen Sinne nicht Gott, da übertragene Würden nicht göttlich im eigentlichen und strengen Sinne sein können.

¹ Apok. 22, 1. 3.

² Dem neutestamentlichen *κύριος* entspricht der *יהוה* des Alten Testaments. Daß dieser Ausdruck in Anwendung auf den Messias die göttliche Natur nicht ausschließt, beweist Ps. 110, in welchem der Messias in V. 1 *יהוה* heisst, während in V. 3 seine ewige Geburt aus dem Vater ausgesprochen ist.

³ Z. B. Matth. 1, 22. 23; 2, 5. 6; 3, 23; 4, 14—17; 8, 17; 9, 13 u. a. Mark. 12, 35—37; 15, 28. Luk. 4, 18—21; 11, 29. 30; 20, 41—44. Joh. 1, 51 (vgl. 1 Mos. 28, 12); 2, 17; 3, 14. 15; 6, 31. 35. 49—52; 7, 38. 39; 12, 14. 16. 38. 40; 15, 25; 19, 24. 28. 36. 37. 1 Kor. 10, 4. 9; 15, 25. 54. 55. Gal. 3, 13. 16. Eph. 4, 8. Hebr. 1, 5. 6. 8. 9. 10—12. 13; 2, 13; 3, 7—11; 5, 6. 10; 6, 19. 20; 7, 1—17; 9, 11—28; 10, 5—9. 13. 15—22; 13, 11. 12. 1 Petr. 2, 4. 6. 7. Apg. 2, 25—28. 34. 35; 3, 22. 33; 4, 11. 26; 8, 32—35; 13, 29. 33—37. 47 u. a.

⁴ Neutest. Theol. I, 470.

Hiergegen ist zunächst zu bemerken, daß Stellen, welche die göttliche Natur Christi nicht strenge beweisen, dieselbe deshalb noch nicht ausschließen, wie ja die Bezeugung der menschlichen Natur Christi noch nicht ein Zeugnis gegen die mit der menschlichen Natur hypostatisch verbundene göttliche Natur Christi ist. Wenn Holtzmann gleichwohl den Ausschluss der göttlichen Natur aus solchen Stellen ableitet, so begeht er einen Fehlschluss, den er folgerichtig auch auf die johanneischen Schriften, speziell das vierte Evangelium, ausdehnen müßte, in welchem durch alle Kapitel hindurch von Christi Sendung und übertragenen Würden die Rede ist¹, während doch Holtzmann mit den übrigen Litterarkritikern festhält, daß die johanneischen Schriften Christi Gottheit lehren. Indes ist es auch ungenau, daß eine übertragene Würde immer eine geschöpfliche und darum im strengen Sinne nicht göttliche sein müsse. Wenn das Empfangen Christi durch die Zeugung des Sohnes aus dem Vater erfolgt, oder wenn die Sendung Christi mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater zusammenhängt und aus derselben hervorgeht, so ist die also empfangene Würde und Sendung göttlich im strengsten Sinne, außerdem ist Würde und Sendung menschlich und eignet ausschließlicb Christi menschlicher Natur. Das erstere trifft zu in Joh. 16, 15; 3, 16. 17 und sicher auch in Apok. 1, 1; 5, 7, letzteres dagegen in Apok. 2, 28. Christi göttliche Natur ist durch das erstere bezeugt, durch letzteres nicht ausgeschlossen.

Wenn Christus Gott seinen Vater und seinen Gott nennt², so ist in ersterer Bezeichnung die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, in letzterer das Verhältnis Christi seiner Mensch-

¹ So Joh. 3, 16. 17. 34. 35; 4, 34; 5, 19. 20. 22. 24. 26. 27. 30. 36—38. 43; 6, 27. 37—40. 44. 45. 66; 7, 16. 17. 18. 28. 29; 8, 14. 16. 18. 26. 28. 38. 40. 42; 9, 4; 10, 18. 25. 29. 32. 36. 37; 11, 41. 42; 12, 27. 28. 44. 49. 50; 13, 20. 32; 14, 24; 15, 10. 16. 21; 16, 5; 17, 2. 4. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 18. 21. 24. 25; 20, 21.

² Apok. 3, 2. 12.

heit nach zu Gott ausgedrückt. Beides kommt auch im vierten Evangelium vor¹ und ist weder hier noch in der Apokalypse ein Zeugnis gegen die göttliche Natur Christi, wie Holtzmann meint²; da selbstverständlich nicht in allen christologischen Texten die göttliche und menschliche Natur Christi zugleich ausgedrückt sein kann.

Nach Hilgenfeld wäre die Stelle Apok. 3, 14, in welcher Christus ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ heisst, ein schlagender Beweis, daß der apokalyptische Christus geschöpflicher Natur und nicht Gott sei³. Allein die Stelle sagt nicht notwendig, daß Christus das erste Geschöpf sei, sondern kann auch bedeuten, daß er der Schöpfung und den Geschöpfen vorausgehe und daß er Prinzip der Schöpfung sei. Der Zusammenhang mit göttlichen Prädikaten, in welchem die Stelle steht, beweist, daß der Ausdruck ἀρχὴ τῆς κτίσεως keineswegs im Sinne des ersten oder frühesten Geschöpfes zu nehmen sei. Denn im nämlichen Sendschreiben, in welchem der genannte Ausdruck gebraucht ist, wird Christus das Prädikat ἀληθινὸς καὶ πιστός beigelegt, welches in 19, 11 dem göttlichen Logos und in 6, 10 Gott selbst zukommt. Auch wird im gleichen Sendschreiben Christus die Kenntnis der Herzen⁴, also Allwissenheit, sowie die Heiligung⁵, also göttliche Attribute und Werke, zugeeignet. Nimmt man ἀρχὴ τῆς κτίσεως im Sinne von „Prinzip der Schöpfung“, so stimmt die Stelle mit Joh. 1, 3 und Hebr. 1, 2 vollkommen überein.

Daß der apokalyptische Christus dem siebenfachen Geiste Gottes nachstehe, behauptet Hilgenfeld⁶ mit Unrecht. Denn die Voranstellung der sieben Geister vor Christus in Apok. 1, 4. 5 beweist so wenig den Vorrang des Wesens, wie in 4, 4. 5 die Voranstellung der 24 Ältesten vor die sieben

¹ Fast unzähligemal nennt Christus im Johannes-Evangelium Gott seinen Vater, so 3, 35; 4, 23; 5, 17 u. a. In 14, 17 nennt er Gott „seinen Gott“.

² Neutest. Theol. I, 468.

³ Hilgenfeld, Einleitung S. 450.

⁴ Apok. 3, 15—17.

⁵ Ebd. 3, 20.

⁶ Einleitung S. 450.

Geister den Vorrang der ersteren vor letzteren anzeigt. Die sieben Augen des Lammes, „welche die sieben Geister Gottes sind¹, ausgesendet in alle Welt“, bedeuten im Zusammenhalte mit der Parallelstelle bei Zacharias², daß der Heilige Geist der Geist Jesu ist, wie er bei Zacharias der Geist Gottes, des Herrn³, ist. So wenig nun bei Zacharias der Geist über dem Herrn steht, so wenig steht derselbe in Apok. 3, 6 über Christus. Wenn endlich zum Schlusse der sieben Sendschreiben die Aufforderung gegeben wird, die Worte des Geistes zu hören⁴, so sind hier die Worte gemeint, die der Geist Jesu oder Jesus durch seinen Geist spricht, so daß also auch hier eine Unterordnung Christi unter den Geist nicht gefolgert werden kann, zumal im 22. Kapitel der Geist und die Braut nach der Ankunft Christi verlangen⁵.

Der Versuch Hilgenfelds, Christus auf Grund der Stellen Apok. 14, 16 und 22, 6 unter die Engel einzureihen⁶, wird von H. Holtzmann als sehr unsicher bezeichnet⁷, in Wirklichkeit ist er verfehlt und haltlos. Denn in 14, 16 ist der Ernterichter ausdrücklich als Menschensohn bezeichnet, kann also ein Engel nicht sein, und der Offenbarungsel in 22, 6, der mit dem Offenbarungsel in 1, 1 augenscheinlich identisch ist, wird in 22, 16 als von Jesus gesendet angegeben, ist also von Jesus verschieden. Der Engel in Apok. 10, 1 und der in 11, 1—3 Sprechende ist nicht „ein Doppelgänger Christi“⁸, da in 10, 1 der hier erscheinende mächtige Engel „ein anderer Engel“ heißt und in dieser Bezeichnung den voraus (Kap. 8 und 9) erwähnten Engeln gleichheitlich zur Seite gestellt wird. In 11, 1—3 ist von einem Engel überhaupt nicht die Rede, da es hier heißt: „Es ward mir gesagt . . .“ Der hier Sprechende kann keinesfalls der Engel

¹ Apok. 5, 6.² Zach. 4, 2. 10.³ Ebd. 4, 6. 10.⁴ Apok. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22.⁵ Ebd. 22, 17.⁶ Hilgenfeld, Einleitung S. 450.⁷ Neutest. Theol. I, 468.⁸ Hilgenfeld, Einleitung S. 450.

in 10, 1 sein, da dieser ein Buch in der Hand trägt, während der in 11, 1—3 Sprechende ein Meßrohr bietet.

Der apokalyptische Logosbegriff führt nicht eine neue Phase der Christologie ein¹, bezeichnet vielmehr in ganz gleichem Sinne die göttliche Natur Christi, wie sie in der Apokalypse und den übrigen neutestamentlichen Schriften ausgesprochen ist². Neu ist nur der Ausdruck, nicht die Lehre.

Das Regieren des Lammes mit Gott auf dem Throne Gottes³ bedeutet nur die Teilnahme Christi an der göttlichen Herrlichkeit des Vaters, nicht aber ein monarchianisches Aufgehen des Lammes im Vater⁴, was durch die Zweizahl, in welcher Gott und das Lamm genannt werden, ausgeschlossen ist.

Die Christologie der Apokalypse ist demnach durch alle Teile des Buches die, daß Christus göttliche und menschliche Natur in einer Person besitzt, und ihm deshalb göttliche und menschliche Attribute zukommen, und dies ist in gleicher Weise, wie wir sahen, in allen neutestamentlichen Schriften der Fall. Irgend welche Entwicklungsstadien von der paulinischen zur johanneischen Christologie sind in der Apokalypse nicht zu entdecken. Dasselbe gilt vom Geistbegriffe, dem in der Apokalypse wesentliche Verschiedenheiten anhaften sollen⁵.

Soweit in der Apokalypse unter *πνεῦμα* oder *πνεύματα* der Heilige Geist verstanden ist, differiert nicht das Wesen des Begriffes, sondern nur die sprachliche Bezeichnung, indem derselbe bald in der Einheit als *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*⁶, bald in der Mehrzahl als *ἐπὶ τὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*⁷ steht. Im letzteren Ausdrücke ist aber nur derselbe eine göttliche Geist

¹ Holtzmann, Neutest. Theol. I, 471. 472.

² Vgl. oben S. 16. 17 und nachfolgend den Abschnitt von den vorgeblichen hellenistischen Bestandteilen der Apokalypse.

³ Apok. 22, 3.

⁴ Völter S. 503. 506. ⁵ Ebd. S. 514. 515.

⁶ Apok. 2, 7. 14. 17. 19; 3, 6. 12. 13; 14, 13; 22, 17.

⁷ Ebd. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6.

nach der Mehrzahl seiner Erscheinung und seiner Wirkungen bezeichnet¹ in Übereinstimmung mit dem siebenfachen Geiste Gottes bei Isaias² und seiner vielteiligen Erscheinung in der Apostelgeschichte³. Wenn der siebenfache Geist Gottes bald vor dem Throne Gottes unter dem Bilde von sieben brennenden Lampen erscheint⁴, bald unter dem Bilde von sieben Augen dem Lamme zugeeignet wird⁵, so ist derselbe Heilige Geist im ersten Falle ohne Beziehung zum Sohne Gottes, im letzteren Falle aber als der Geist des Sohnes oder als Geist Christi, der vom Sohne ausgeht und von ihm gesendet wird, nicht aber als bloße Potenz Christi⁶ bezeichnet.

Außerdem ist in der Apokalypse noch von *πνεῦμα προφητείας* und in der Mehrzahl von *πνεύματα τῶν προφητῶν* die Rede⁷. Man kann unter diesem prophetischen Geiste oder den Geistern der Propheten entweder die prophetischen Gaben des Heiligen Geistes oder aber, zumal wo die Einzahl gebraucht ist, den persönlichen Geist Gottes in seinen prophetischen Wirkungen verstehen. Ein Widerspruch des apokalyptischen Geistbegriffes ist in keinem Falle gegeben.

Wenn endlich der prophetische Geist *μαρτυρία Ἰησοῦ* genannt wird⁸, so ist damit nicht das Wesen desselben ausgedrückt, sondern nur ein Objekt seiner Thätigkeit genannt, nämlich das Zeugnis, das er von Jesus giebt⁹. Auch hierin ist eine Verschiedenheit des Geistbegriffes nicht begründet. Gegensätze zwischen Universalismus und Partikularismus der christlichen Heilsökonomie oder auch nur verschiedene Entwicklungsstadien des Universalismus finden sich in der Apokalypse nicht, und die gegnerischen Aufstellungen von Holtz-

¹ Vgl. Gebhardt, Lehrbegriff S. 137 f.; Waller, Offenbarung S. 555.

² Is. 11, 3.

³ Apg. 2, 3; vgl. Gebhardt S. 137 f.; Waller S. 554. 555.

⁴ Apok. 4, 5; vgl. 1, 4. ⁵ Ebd. 5, 6.

⁶ Völter S. 513.

⁷ Apok. 1, 10; 4, 1; 17, 3; 19, 10; 21, 10; 22, 6.

⁸ Apok. 19, 10. ⁹ Vgl. Joh. 15, 26.

mann¹, Völter², Spitta³ und Bousset⁴ sind unbegründet. Es herrscht durch alle Teile des Buches dieselbe auf alle Völker, Juden und Heiden, ausgedehnte Heilsökonomie.

So sind die Sendschreiben der drei ersten Kapitel an Kirchen gerichtet, welche zumeist aus Heidenchristen bestanden; jedoch sind die Juden, von denen die verstockten eine Synagoge des Satan heißen⁵, so wenig vom Heile ausgeschlossen, daß dem Engel von Philadelphia die Bekehrung eines Teiles dieser Satanssynagoge versprochen wird⁶. Das Vorgeben Spittas⁷, in den Sendschreiben sei das Heil auf die Heiden allein mit Ausschuß der Juden beschränkt, ist also unrichtig.

In Apok. Kap. 4 u. 5 wird durch Berufung des Sehers in den Himmel und Darbietung des versiegelten Buches der prophetische Hauptteil der Apokalypse eingeleitet. Nun preisen bei Eröffnung des versiegelten Buches die 24 Ältesten das Lamm, weil durch dasselbe die Menschen aus allen Völkern, Sprachen, Stämmen und Nationen erkauft und zum priesterlichen Königtume gemacht worden sind⁸. Dies giebt den genannten Kapiteln, dem vierten und fünften, das deutliche Gepräge des ausnahmslos auf alle Völker ausgedehnten Universalismus. Da die Siegel des sechsten Kapitels mit den in der Parusie-rede Christi bei den Synoptikern angegebenen Ereignissen sich decken und demnach unter dem Reiter des ersten Siegels das siegreiche Vordringen des Evangeliums bis an die Grenzen der Erde⁹ zu verstehen ist, so liegt auch hierin ein Merkmal des Universalismus, mit welchem die Märtyrer des fünften Siegels übereinstimmen, da unter denselben bei dem Charakter der Siegel als Weltereignisse nicht die Märtyrer des Juden-

¹ Neutest. Theol. I, 475. ² S. 502.

³ S. 481. ⁴ S. 146.

⁵ Apok. 2, 9; 3, 9. ⁶ Ebd. 3, 9.

⁷ S. 481. ⁸ Apok. 5, 9.

⁹ Vgl. Kliefoth II, 58; Th. Zahn, Einleitung S. 592. 593. Hofmann-Lorentz S. 89—91.

volkes allein, sondern die aus allen Völkern verstanden werden müssen.

In 7, 1—8 wäre jüdischer Partikularismus gegeben¹, wenn die Bezeichneten aus den zwölf Stämmen Israels durch die triumphierenden Scharen der Völker in 7, 8—17 nicht eine universalistische Ergänzung fänden. Die Ausstofsung der Verse 8—17 ist unberechtigt, da ein Widerspruch zu 7, 1—8 nicht besteht, wie im Abschnitte von den vorgeblichen Widersprüchen in der Apokalypse nachgewiesen wird. Angesehene Exegeten² verstehen unter den 144 000 Bezeichneten der zwölf Stämme die Gesamtheit aller Auserwählten aller Völker. Für welche Deutung man sich entscheiden möge, in jedem Falle ist Kap. 7 der Apokalypse universalistisch.

In Kap. 10 verkündet ein Friedensengel der ganzen Welt, zu welcher er, auf dem Lande und Meere zugleich stehend, mit Löwenstimme spricht³, das von allen Propheten geweis-sagte Geheimnis Gottes als unmittelbar eintretend⁴, offenbar ein Geheimnis der göttlichen Gnade, worin abermals ein universalistischer Zug gefunden wird, dem kein partikularistischer entgegensteht.

In Kap. 11 jubeln bei der siebten Posaune die 24 Ältesten, die in 5, 9 für die Auserwählten aller Völker Gott lobten, über den bevorstehenden Lohn aller Gerechten, der Grofsen und Kleinen⁵. In 12, 17; 13, 7. 15—17 kämpft der Drache und seine Verbündeten gegen die Zeugen Jesu aus allen Stämmen, Völkern, Sprachen und Nationen⁶, und in 15, 2—4 triumphieren dieselben als Sieger; lauter universalistische Züge.

In 14, 6. 7 werden im Anschlusse an die 144 000 triumphierenden Jungfrauen alle Völker, Stämme, Sprachen und Nationen zur Gottesfurcht und zum Dienste des ewigen Evan-

¹ Vgl. Bousset S. 146.

² K. Rückert in Tübinger Quartalschr. 1886, S. 433. W. Bey-schlag S. 7.

³ Apok. 10, 1—3.

⁴ 10, 5—7.

⁵ 11, 16—18.

⁶ 13, 7.

geliums gerufen, und in 14, 13 alle Toten, die im Herrn sterben, selig gepriesen. Gleichviel ob unter den 144 000 Jungfrauen die Gesamtheit aller Auserwählten oder eine bestimmte Klasse derselben, etwa die Auserwählten aus dem Judenthume, zu verstehen seien, immer ist der Universalismus hergestellt durch die Auserwählten aus den Völkern, welche in 14, 6. 7 und 15, 2—4 den 144 000 Jungfrauen angeschlossen werden. Die Bevorzugung der Jungfrauen und Ehelosen, wie sie Spitta¹ hier findet, ändert den Universalismus der Apokalypse nicht, da derselbe in keinem Teile des Buches die Bedeutung hat, daß unter den Auserwählten alle Unterschiede des Verdienstes und Lohnes aufgehoben seien.

In 19, 7. 8 begrüßt eine Stimme wie einer großen Menge und vieler Wasser die Hochzeit des Lammes. Da die Wasser nach Apok. 17, 15 Sprachen, Stämme, Völker und Nationen bedeuten, so ist auch hier der Universalismus konsequent fortgeführt.

In 20, 4 nehmen am 1000jährigen Reiche Christi die Märtyrer aus den Völkern teil, die als solche durch Beseiegung des Tieres und Verschmähung seines Zeichens gekennzeichnet sind², und Spitta³ behauptet mit Unrecht, daß ausschließlich die Juden Bürger des Reiches seien. Ausgeschlossen können hier auch die Juden vom Reiche nicht sein, da zuletzt „die gottgeliebte Stadt“ als Heerlager der Heiligen erscheint⁴.

In Kap. 21 trägt das neue Jerusalem die Namen der zwölf Stämme Israels⁵ und der zwölf Apostel des Lammes⁶ zugleich, und die Könige und Völker bringen ihre Herrlichkeit in dasselbe⁷.

In Kap. 22 haben im neuen Jerusalem auch die Völker Zutritt zum Lebensbaume⁸, und ohne Ausnahme sind selig gepriesen alle, welche die Worte dieses Buches bewahren⁹.

¹ S. 481.

² Vgl. Apok. 13, 7. 16. 17.

³ S. 472—475.

⁴ Apok. 20, 8.

⁵ 21, 12.

⁶ 21, 14.

⁷ 21, 24. 26.

⁸ 22, 2. 14.

⁹ 22, 7.

Durch das ganze Buch geht demnach der in allen Teilen desselben gleiche Universalismus hindurch, welcher Juden und Heiden in gleicher Weise umfaßt.

Ein die Völker zu „Christen zweiter Klasse“ herabdrückender Universalismus, den man in Apok. 21, 24 und 22, 2 finden wollte, weil in diesen Stellen die Völker im neuen Jerusalem bloß wandeln und vom Lebensbaume bloß die Blätter erhalten, während die Juden in Jerusalem wohnen und die Früchte des Lebensbaumes genießen¹, ist Mißverständnis der Texte, da das Wandeln in Jerusalem nur ein anderer Ausdruck für das Wohnen in der Stadt ist, und das Genießen der Blätter den Genuß der Früchte nicht ausschließt, wie aus Ezechiel² hervorgeht: „Ihre (der Bäume) Frucht dient zur Speise, und ihre Blätter zur Arznei.“ In Apok. 22, 14 haben diejenigen, die im Blute des Lammes ihre Kleider waschen, zu denen nach Apok. 7, 9. 14 die Auserwählten aus allen Völkern gehören, Zutritt zum Lebensbaume, ohne daß zwischen Früchten und Blättern unterschieden wäre.

In 21, 3 will Gott im neuen Jerusalem mit den Menschen wohnen, die sein Volk sein werden. Hier sind Juden und Heiden nicht mehr gesondert, und Jerusalem zählt zu seinen Bewohnern unterschiedslos das ganze auserwählte Menschengeschlecht unter alleinigem Ausschlusse der Hunde³, unter denen nicht die Heiden zu verstehen sind⁴, sondern wie 22, 15 ausdrücklich erklärt: „die Zauberer, die Unzüchtigen, die Mörder, Götzendiener und alle, welche Lüge lieben und thun“. Daß diese mit den Heidenvölkern nicht gleichbedeutend genommen werden, geht aus 21, 24 („Die Völker wandeln in Jerusalem“) im Zusammenhalte mit 21, 27 („In Jerusalem geht nichts Unreines ein“) hervor⁵. — Der vorgebliche Gegensatz zwischen der paulinischen Loskaufung und der

¹ H. Holtzmann, Neutest. Theol. I, 474.

² 47, 12.

³ Apok. 22, 15.

⁴ Spitta S. 478.

⁵ Vgl. Rückert in Tübinger Quartalschr. 1888, S. 587. 588.

johanneischen Reinigung durch das Blut Christi, wie er in Apok. 5, 9; 14, 3. 4 einerseits und Apok. 1, 5; 7, 4; 22, 14 anderseits enthalten sein soll¹, besteht in Wirklichkeit nicht, da die Lehre von der Loskaufung durch Christi Blut nicht in spezifischer Weise paulinisch², und die Reinigung durch Christi Blut nicht in spezifischer Weise johanneisch ist³. Beide Auffassungsweisen waren Gemeinbesitz der Kirche und konnten, ohne einen paulinischen und johanneischen Gegensatz zu bilden, in der Apokalypse so gut zusammen sein, wie sie im Hebräerbrieft sich zusammenfinden⁴.

Ein antipaulinischer Haß gegen die heidnische Obrigkeit⁵ ist in keinem Teile der Apokalypse ausgeprägt, speziell nicht in den Kapp. 13—19, in welchen das göttliche Gericht über das Tier, über Babylon und die mit dem Tiere verbündeten Könige verkündet wird. Von der heidnischen Obrigkeit ist nirgends die Rede. Auch involviert das über das Tier und seine Verbündeten verkündete Gericht so wenig „einen glühenden Haß“, als die alttestamentlichen Propheten nicht von Haß getragen waren, da sie ihrem Volke Gottes Gericht und den Untergang weissagten. Hat ja Christus selber der Stadt Jerusalem den Untergang vorausgesagt und dabei aus Mitleid geweint⁶.

Die Schilderung der gottfeindlichen Macht in ihrem das Gericht Gottes herausfordernden Gebaren ist tso wenig antipaulinisch, daß Paulus selber vom „Rachen des Löwen“⁷ redet, aus dem ihn Gott in Rom befreite, ein Ausdruck, der bei aller Kürze gleichwohl an Schärfe hinter der ausführlichen Schilderung des Tieres in Apok. 13 und 17 nicht zurücksteht.

Daß die Sendschreiben antipaulinisch, und speziell unter den falschen Propheten in Apok. 2, 2, sowie unter Balaam

¹ H. Holtzmann, Neutest. Theol. I, 472.

² Vgl. Is. 52, 3. Matth. 26, 28. Apg. 20, 18. 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 15.

³ Vgl. Is. 52, 15. 1 Petr. 1, 2. Hebr. 9, 14; 10, 22.

⁴ Vgl. Hebr. 9, 15 u. 9, 14; 10, 22.

⁵ Holtzmann, Neutest. Theol. I, 473. 474. Vischer S. 88.

⁶ Luk. 19, 41. ⁷ 2 Tim. 4, 17.

und den Balaamiten und Nikolaiten in 2, 6. 14. 15 und den Anhängern der Jezabel in 2, 20—23 Paulus mit seinen Anhängern gemeint seien¹, ist nicht aufrecht zu halten², da Gegensätze gegen die Lehre und die apostolische Wirksamkeit des hl. Paulus weder in den Sendschreiben noch überhaupt in der Apokalypse zu entdecken sind, und die Gleichstellung des Paulus mit falschen Aposteln, mit Balaam und Jezabel in einem von der Kirche als heilig übernommenen Buche um so weniger denkbar wäre, als Paulus mit den Aposteln dauernd in Gemeinschaft blieb³, und die Kirchen in Asia, welche Adepten und Mitschuldige solcher Invektiven gegen den Paulus sein sollen, dem Paulus ihr Dasein und ihren Bestand zu danken hatten. „Dafs dem Engel der Gemeinde Ephesus,“ sagt Th. Zahn⁴, „welche dem Paulus ihre Existenz verdankte, das Lob gesendet sein sollte, dafs er den Paulus und seine Gehilfen als Pseudoapostel abgewiesen habe, braucht man nur auszusprechen, um es widerlegt zu haben.“ Anderseits gab es im apostolischen Zeitalter ausserhalb der Kirche falsche Apostel und Irrlehrer von der Art der Nikolaiten und Balaamiten genug⁵, um dieselben nicht innerhalb der Kirche in Paulus und seinen Anhängern suchen zu müssen.

Es ist oben⁶ nachgewiesen worden, dafs sich in der Apokalypse keinerlei Gegensätze gegen die paulinische Lehre und im allgemeinen überhaupt keine Unterschiede und Gegensätze der christlichen Lehre finden. Wie sollte also Paulus vom Apokalyptiker ein Pseudoapostel genannt und mit Balaam zusammengestellt worden sein?

¹ Hilgenfeld, Einleitung S. 414 f.; Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 407 f. Schmidt S. 49.

² Vgl. Jülicher, Einleitung S. 25—27; Gebhardt, Lehrbegriff S. 280 f.

³ Vgl. Gal. 1, 18. 19; 2, 2—9. 2 Petr. 3, 15.

⁴ Einleitung S. 614 Anm.

⁵ Vgl. 2 Kor. 11, 13. Gal. 2, 9. 2 Petr. 2, 1 bis 3, 3. 1 Joh. 2, 18. 19; 4, 1—3. 2 Joh. 7—11. 3 Joh. 9. 10. Jud. 4—19.

⁶ S. 16 ff.

Auf gegnerischer Seite will man allerdings in dem vom Apokalyptiker verurteilten φαγεῖν εἰδωλόθυτα und dem πορνεῦσαι¹ einen scharfen Gegensatz zu dem von Paulus nicht schlechthin verworfenen Essen des vorher geopfertem, dann aber bei Mahlzeiten oder auf dem Markte gebotenen Fleisches², sowie zu dem „auch auf das πορνεῦσαι bezüglichen“ paulinischen πάντα μοι ἐξέστιν³ erkennen⁴. P. Schmidt⁵ findet in dem Tadel des πορνεῦσαι einen Gegensatz zu der von Paulus gestatteten Fortsetzung der bestehenden Ehe mit einem heidnischen Eheleute⁶. Allein in Wirklichkeit sind die vorgegebenen Gegensätze nicht vorhanden. Das φαγεῖν εἰδωλόθυτα hat Paulus ausdrücklich untersagt, ob auch nicht als „intrinsic malum“, so doch um des Ärgernisses willen. Die Christen brauchten nach Vorschrift des hl. Paulus nicht zu fragen, ob ein ihnen gebotenes Fleisch vorher geopfert worden sei⁷; wurde es aber als Opferfleisch angegeben, dann sollten sie es nicht genießen⁸. Wenn also Paulus den Genuß des als εἰδωλόθυτον Bezeichneten verbot, wie soll hierin ein Gegensatz zu dem Tadel des φαγεῖν εἰδωλόθυτα in Apok. 2, 14. 20 liegen? Denn daß der Christ vor dem Genuß des Fleisches zuerst fragen müsse, ob es nicht etwa Opferfleisch sei, ist auch in Apok. 2, 14. 20 nicht ausgesprochen. Übrigens ist unter φαγεῖν εἰδωλόθυτα in Apok. 2, 14. 20 nicht das Essen des von Götzenopfern stammenden Fleisches, sondern die Teilnahme an Götzenopfern und der mit denselben verbundenen Mahlzeit gemeint, also eigentlicher Götzendienst, wie die Bezugnahme auf die Sünde der Israeliten zur Zeit Balaams und Jezabels deutlich beweist. Auch das zu Apok. 2, 14. 20 augenscheinlich parallele Verbot in Apg. 15, 20. 29 liefert

¹ Apok. 2, 14. 20.² 1 Kor. 6, 12. 13; 10, 25—27.³ Ebd. 6, 12; 10, 23.⁴ Hilgenfeld, Einleitung S. 415 f.; Zeitschr. f. wissensch. Theol. S. 412 f. Schmidt S. 49 Anm.⁵ S. 49.⁶ 1 Kor. 7, 12—16.⁷ 1 Kor. 10, 27.⁸ Ebd.; 8, 10—13; 10, 28.

den Beweis, daß es sich hier wie dort um dieselben heidnischen Greuel, Götzendienst und Hurerei, handle, die beide in Paulus und seiner Lehre die allerentschiedenste Bekämpfung fanden ¹.

Der Zusammenhalt der Stellen Apok. 2, 14. 20 mit Apg. 15, 20. 29 widerlegt auch die Annahme Schmidts, es sei in den genannten apokalyptischen Stellen unter *πορνεία* die von Paulus gestattete Fortsetzung der bestehenden Ehe mit einem heidnischen Gatten gemeint ². Wie sollte auch eine gemischte Ehe mit der Hurerei der Israeliten zur Zeit Balaams verglichen werden können? Gleich falsch ist die Behauptung Hilgenfelds ³, daß Paulus das *πάντα μοι ἔξεστι* auch bezüglich der *πορνεία* ausgesprochen habe.

Die beiden Male, da Paulus gedachten Grundsatz ausspricht, steht derselbe in Beziehung zum Essen des Opferfleisches ⁴, und zwar so, daß er die Belehrung über den an sich indifferenten Charakter ⁵ des *φαγεῖν εἰδωλόθρυτα* einleitet und ergänzt wird durch das weitere Prinzip: „Nicht alles nutzt“ ⁶, woraus die Unerlaubtheit des Essens vom Opferfleische rücksichtlich des damit verbundenen Ärgernisses gefolgert wird. Mit einer an sich indifferenten Sache und dem Nachweise des indifferenten Charakters verbunden, kann das Prinzip „Alles ist mir erlaubt“ nur auf an sich indifferente Gegenstände, nicht aber auf Dinge, die „intrinsece mala“ sind, bezüglich sein.

Dem Grundsatz „Alles ist mir erlaubt“ gehen in 1 Kor. 6, 9—11 heidnische Laster und in 1 Kor. 10, 14—22 der Götzendienst voraus, und Paulus verurteilt dies alles als Teufelsdienst ⁷, als Dinge, die wegen schwerer Sündhaftigkeit

¹ Vgl. 1 Kor. 10, 16. 20—22; 5, 1 f.; 6, 9. 15—20.

² Vgl. Hilgenfeld, Einleitung S. 415.

³ Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 412.

⁴ 1 Kor. 6, 12. 13; 10, 22. 23 f. ⁵ Ebd. 6, 13; 10, 25 f.

⁶ Ebd. 6, 12; 10, 22. 23.

⁷ Ebd. 10, 20. 21.

vom Reiche Gottes ausschließen¹ und von den Christen zu fliehen sind², auf die darum das πάντα μοι ἔξεστι nicht bezüglich sein kann.

In 1 Kor. 6, 13 unterscheidet Paulus ausdrücklich zwischen indifferentem Speisegenusse und der Hurerei, die intrinsece böse ist, weil „der Leib nicht für die Hurerei, sondern für den Herrn“ und die Auferstehung vom Tode bestimmt ist. Der Leib wird also nach paulinischer Lehre durch die Hurerei gänzlich mißbraucht, und so schwerer Mißbrauch kann in das πάντα ἔξεστι nicht eingeschlossen sein.

Auch der paulinische Grundsatz, daß nichts an sich unrein³ und den Reinen alles rein⁴ ist, steht in Verbindung mit an sich indifferenten Dingen und ist nur von diesen zu verstehen. Denn in Röm. 14, 14 handelt es sich um „Speisen“ und „Tage“ und in Tit. 1, 15 um „jüdische Fabeln und Mensehgebote“. Daß der Grundsatz „Den Reinen ist alles rein“ nicht auf an sich böse Dinge sich erstrecke, lehrt die Beifügung: „Den Unreinen ist nichts rein“⁵, womit nicht gemeint sein kann, daß bei den Bösen alle Handlungen böse seien, oder daß sie alles, auch das an sich Gute, für böse und unrein halten. Es handelt sich in Tit. 1, 15 und Röm. 14, 14 um indifferente Dinge, die für die Guten nicht böse sind, jedoch durch die schlimme Gesinnung der Bösen selber böse werden.

Die Möglichkeit, daß der paulinische Grundsatz „Alles ist mir erlaubt“ und „Den Reinen ist nichts unrein“ mißverstanden und mißbraucht werden konnte, kann unbedenklich zugegeben werden. Daß aber der Apokalyptiker die paulinische Lehre so sehr mißverstanden hätte, um den Paulus zum Anwalte der Hurerei und des Götzendienstes zu machen, ist bei der völligen Übereinstimmung des apokalyptischen Lehrgehaltes mit der paulinischen Lehre in allen übrigen

¹ 1 Kor. 6, 9. 10.

² Ebd. 10, 14.

³ Röm. 14, 14.

⁴ Tit. 1, 15.

⁵ Ebd.

Stücken ganz undenkbar. Der Versuch, die Nikolaiten und die Anhänger des Balaam und der Jezabel auf den Paulinismus zu deuten, muß darum als verfehlt betrachtet werden¹.

Wenn Hilgenfeld² in der Betonung der Werke einen antipaulinischen Zug der Apokalypse erkennen will, so könnte ihn Röm. 2, 13 vom Gegenteile überzeugen.

Das „Erforschen der Herzen und Nieren“ ist augenscheinlich aus Ps. 7, 10 entlehnt und auf 1 Kor. 2, 10 („Der Geist erforscht alles, selbst die Tiefen der Gottheit“) im Sinne einer dem Paulus feindlichen Anspielung³ nicht bezüglich. Ebenso wenig kann „die Erkenntnis der Satanstiefen“ in Apok. 2, 24 „eine gegnerische Anspielung“ auf die Tiefen der Gottheit⁴ sein⁵, da der Abstand zwischen den Satanstiefen und den Tiefen der Gottheit zu ungeheuer ist, um eine Bezugnahme von Apok. 2, 24 auf 1 Kor. 2, 10 und Röm. 11, 33 ersehen zu lassen.

Es ist richtig, daß der Apostolat des Paulus angestritten wurde und in den Kirchen in Asien starke Gegenströmungen gegen Paulus und die apostolische Lehre entstanden⁶. Die Häupter dieser Bewegungen waren, wie aus den oben citierten Stellen hervorgeht, in Wirklichkeit das, wofür sie den Paulus ausgaben, falsche Apostel. Daß der Apokalyptiker ihres Geistes gewesen und den Paulus mit seinen Schülern Pseudoapostel genannt habe, setzte voraus, daß die kleinasiatischen Kirchen, an welche die Apokalypse mit den Sendschreiben zu schicken war, von dem Evangelium, das ihnen Paulus gebracht, abgefallen waren und zur Zeit des Apokalyptikers

¹ Vgl. Gebhardt, Lehrbegriff S. 280 f.; Jülicher, Einleitung S. 215—217; Pfleiderer, Urchristentum S. 323 Anm.; Holtzmann, Neutest. Theol. I, 475; Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 520; Erbes, Offenbarung S. 126.

² Einleitung S. 420. 421.

³ Ebd. S. 416.

⁴ 1 Kor. 2, 10. Röm. 11, 33.

⁵ Hilgenfeld, Einleitung S. 416.

⁶ Vgl. 1 Kor. 9, 2; 16, 9. 2 Kor. 1, 8. Apg. 20, 29. 30. 2 Tim. 1, 15; 2, 16. 17; 3, 6—9.

noch im Abfalle verharreten. Nun scheint wirklich 2 Tim. 1, 15 einen Abfall dieser Kirchen zu bestätigen¹. Allein es ist fraglich, ob die Worte πάντες ἀπεστράφησαν με als Abfall von der Lehre des hl. Paulus, oder ob sie nicht mit Rücksicht auf 2 Tim. 4, 16 vom Verlassen der Person des gefangenen Paulus, von mangelnder Unterstützung und Verteidigung desselben zu verstehen sind. Keinesfalls können die Worte auf einen allgemeinen Abfall in den genannten Kirchen gedeutet, und das πάντες muß im moralischen Sinne verstanden und im Sinne von „sehr vielen“ oder vielleicht auch „die meisten“ genommen werden. Denn in der That bestehen die Kirchen noch, während Paulus seinen zweiten Brief an Timotheus richtet, sie sind bezeichnet mit dem Siegel „Gott kennt die Seinen“², und da Paulus geopfert werden soll³, beruft er an seine Stelle als obersten Hirten und Vorkämpfer der Kirchen den Timotheus⁴. Wir sind über den weiteren Verlauf des Kampfes und Sieges in den paulinischen Kirchen in Asien aus traditionellen Zeugnissen nicht näher unterrichtet. Aber so viel wissen wir, daß der Säulenapostel, welcher dem Paulus in Jerusalem die Hand gereicht hatte⁵, nach des Paulus Scheiden auch den paulinischen Kirchen in Asien die Hand bot, um das Werk des Paulus fortzusetzen⁶, und daß nach dem Zeugnisse der Apokalypse diese Kirchen zur Zeit, als der Apokalyptiker die Sendschreiben an sie richtete, in dem von Paulus gepredigten Evangelium samt ihren Hirten feststanden, da ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre in der Apokalypse nicht zu entdecken ist.

Wenn Hilgenfeld⁷ behauptet, die Vorgänge in Antiochien, Galatien und Korinth seien am Apostel Johannes nicht spurlos vorübergegangen und er streite in den apoka-

¹ Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 408.

² 2 Tim. 2, 19.

³ Ebd. 4, 5.

⁴ Ebd. 4, 4.

⁵ Gal. 2, 9.

⁶ Euseb., Hist. eccl. l. 3, c. 1 u. 24.

⁷ Einleitung S. 420.

lyptischen Sendschreiben als Donnersohn gegen Paulus und seinen Anhang, so ist dies um so grundloser, als jene Vorkommnisse selbst an Petrus, dem doch der hl. Paulus in Antiochien ins Angesicht widerstanden, derart spurlos vorübergingen, daß er den Paulus seinen geliebten Bruder nennt, dessen Briefe den heiligen Schriften beirechnet und seine Lehre gegen Mißbrauch verteidigt¹. Und wo findet dann Hilgenfeld berichtet oder auch nur angedeutet, daß sich der Apostel Johannes zu 'den Gegnern des Paulus geschlagen habe?

Durch Anführung der Zwölfzahl der Apostel² hat der Apokalyptiker den Paulus, weil dieser der ursprünglichen Zwölfzahl nicht angehört, noch nicht als falschen Apostel hingestellt, wie Hilgenfeld³ behauptet. Die Zwölfzahl der Apostel ist typisch, wie Kaulen⁴ richtig bemerkt, und schließt nicht aus, daß zur ursprünglichen Zwölfzahl später noch ein 13. Apostel hinzukam, wie ja auch die Zwölfzahl der Stämme Israels typisch ist und im Neuen Testamente noch genannt wird⁵, obschon der Stamm Joseph in Ephraim und Manasse sich spaltete und den zwölf Stämmen einen dreizehnten hinzufügte.

Auch angenommen, der Apokalyptiker wollte in 21, 14 den Paulus aus der Zwölfzahl der Apostel ausschließen, so wäre Paulus dadurch nebst Barnabas nur in die Zahl der Apostel im weiteren Sinne zurückgestellt, nicht aber als Pseudoapostel dargestellt.

Wer unter den falschen Aposteln in Apok. 2, 2 gemeint sei, kann mit bestimmten Namen nicht beantwortet werden; gewiß ist aus den vorgeführten Gründen nur dies, daß Paulus und seine Anhänger nicht gemeint sein können und daß überhaupt antipaulinische oder irgendwelche sonstige christliche Gegensätze in der Apokalypse nicht vorhanden sind.

¹ 2 Petr. 3, 15. 16.

² Apok. 21, 14.

³ Einleitung S. 414.

⁴ Einleitung III, 270.

⁵ Vgl. Matth. 19, 28.

2. Die vorgeblichen jüdischen und judenchristlichen Bestandteile der Apokalypse.

Die Mehrzahl der Litterarkritiker findet die Hauptmasse oder doch gröfsere Teile der Apokalypse für entschieden jüdisch, so Vischer, Pfeiderer, Spitta, Schmidt, Rauch, welche den gröfsten Teil des Buches als jüdisch beurteilen, während Gunkel und H. Holtzmann nur den geringeren Bestandteil desselben für jüdisch halten. Judenchristlich ist nach Völter¹ die zweite Überarbeitung, nach Weizsäcker² ist die Grundlage der ganzen Apokalypse judenchristlich, nach Erbes³ die Arbeit des Redaktors, nach Hilgenfeld⁴ und Jülicher⁵ die ganze Apokalypse. Bevor auf die Prüfung der vorgeblichen jüdischen und judenchristlichen Teile übergegangen werden kann, muß zuerst festgestellt werden, was überhaupt unter jüdischem und judenchristlichem Charakter eines Schriftstückes zu verstehen sei.

Weder jüdisch noch judenchristlich können die Offenbarungen des Alten Bundes, die ja als göttliche Wahrheit in das Christentum übergegangen sind, genannt werden. Hierher gehören die Prophetien der alttestamentlichen Propheten, der Dekalog und die gesamten in den alttestamentlichen Büchern enthaltenen Sittenlehren. Die Einrichtungen des Alten Bundes, welche im typischen Sinne in die christliche Zeit weisen, können nur da, wo der buchstäbliche Sinn aufer Zweifel ist, als jüdisch oder judenchristlich bezeichnet werden, während sie im typischen Sinne als Bestand des Christentums zu gelten haben.

Wenn z. B. von der Bundeslade die Rede ist (Apok. 11, 19), muß zuerst festgestellt werden, ob die Stelle im buchstäblichen oder im typischen Sinne gemeint sei; im ersteren Falle wäre dieselbe jüdisch, im letzteren dagegen christlich.

¹ S. 301.

² Apost. Zeitalter S. 524.

³ S. 168. 176.

⁴ Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 467.

⁵ Einleitung S. 214. 215.

Wir werden sofort sehen, wie das Vorgeben jüdischer und judenchristlicher Bestandteile der Apokalypse zum guten Teile daher kommt, daß man alles aus dem Alten Bunde Stammende, Prophetien, Schrifttexte, Einrichtungen und Bestimmungen, ohne weiteres für jüdisch erklärt. Wenn schon die Kapp. 4—6 mit der Vision vom Himmel und dem Throne Gottes, der Darbietung des versiegelten Buches und der Eröffnung desselben für jüdisch erklärt werden¹, so kann der Grund nur darin liegen, daß bereits bei Isaias (6, 1 f.) und Ezechiel (1, 1 f.) der Thron Gottes im Himmel mit ähnlichen Zügen geschildert ist. Hierin liegt nur ein Erbstück, welches das Christentum vom Alten Bunde übernommen hat, nicht aber „eine jüdische Grundlage der apokalyptischen Gedankenwelt“².

Die sieben Geister Gottes (1, 4; 4, 5; 5, 6) sind „nicht jüdischer oder judenchristlicher Gedankenkreis“³, da man in der christlichen Kirche die Siebenfältigkeit der Wirkungen des Heiligen Geistes als Erbstück aus dem Alten Bunde festhält⁴ und die vielteilige Erscheinung desselben Geistes auch in neutestamentlichen Schriften Ausdruck findet, wie ja nach Apg. 2, 3 der Heilige Geist in einer Vielzahl von zerteilten Feuerflammen erschienen ist.

Auch ist die Siebenzahl nicht ausschliesslich „für die jüdische Vorstellung“ eine heilige Zahl⁵, sondern auch im Christentum genießt sie dieselbe Ehre, wie die sieben Sakramente⁶, die sieben von Christus vermehrten Brote⁷, die sieben Brüder⁸, die sieben Diakonen⁹, das siebenfache Verzeihen¹⁰ es beweisen. Auch in den von den Litterarkritikern als christlich angenommenen Teilen der Apokalypse herrscht die-

¹ S. Vischer S. 78; Holtzmann, Neutest. Theol. I, 465.

² Ebd. I, 464.

³ Vischer S. 83.

⁴ Vgl. Is. 11, 3.

⁵ Vischer S. 83.

⁶ Matth. 28, 19; 26, 26—28. Joh. 20, 22. 23. Apg. 8, 14—17; 13, 3. Eph. 5, 24—32.

⁷ Matth. 15, 34.

⁸ Ebd. 22, 25.

⁹ Apg. 6, 3.

¹⁰ Matth. 18, 21. 22.

selbe heilige Siebenzahl in den sieben Sternen, Leuchtern und Kirchen¹.

Was bei Eröffnung des versiegelten Buches in Kap. 5 spezifisch jüdisch sein soll, ist gar nicht erfindbar, und „man kann nur staunen, wie Vischer, Pfeiderer u. a. auch dieses Kapitel einem Juden zuschreiben mögen“², zumal die zahlreichen Stellen vom Lamm und die Lobpreisung der Ältesten (5, 9) durch reine Willkür und Gewaltthätigkeit für interpoliert erklärt und „das Lamm von Vischer ein zweites Mal geschlachtet werden muß“³, nur um hier die augenfälligen Kennzeichen des christlichen Ursprunges und Grundcharakters entfernen zu können.

Im sechsten Kapitel ist der jüdische Charakter der Siegelereignisse, selbst wenn man unter dem ersten Reiter auf weißem Pferde statt einer christlichen Erscheinung den Sieg des Partherkönigs Vologäses verstehen wollte, völlig unverständlich, und dies um so mehr, als Schwert, Wage und Tod auch in der christlichen Zeit ihr Werk vollbringen, und dem fünften Siegel schreiende Gewalt angethan werden muß, um aus den Märtyrern unter dem Altare jüdische Opfer der von den Römern blutig unterdrückten Aufstände und Revolutionen zu machen. Ihr Rufen um das Gericht Gottes ist nicht unchristliche, jüdische Rachsucht⁴, nicht „ein guter jüdischer Ton“⁵, sondern nur bildlicher Ausdruck für den nicht unchristlichen Gedanken, daß die Verfolgungen der Gerechten Gottes Gericht mit Gewalt herausfordern, wie ja auch in andern neutestamentlichen Schriften mit der Strafe Gottes oft gedroht wird⁶, und Christus selber ein vielfaches

¹ Apok. 1, 11. 13. 16. 20.

² Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 423.

³ Ebd. S. 424.

⁴ Vgl. Vischer S. 84; Rauch S. 120; Holtzmann, Neutest. Theol. I, 465.

⁵ Ebd. I, 464. 465.

⁶ Vgl. 1 Petr. 4, 17. 18. Jak. 2, 1. 9. 12. 17. 20. 21.

Wehe über die Verfolger der Gerechten gerufen hat¹. In der Apokalypse ist der göttlichen Strafgerechtigkeit deshalb so vielfacher und starker Ausdruck gegeben, weil dieses Buch von der Parusie und dem Gerichte handelt. „Es sollte darum doch einmal die gedankenlose Rede von dem unchristlichen Rachedurste (in Apok. 6, 10) aufhören. Für jeden, der einigen Sinn für die Sprache der Poesie hat, ist es ja klar, daß der Ruf nach Vergeltung nichts anderes besagen will, als daß solch unschuldig vergossenes Blut zum Himmel schreit (1 Mos. 4, 10)“².

Daß die Bezeichnung der zwölf Stämme in 7, 1—8 den Verdacht jüdischen Ursprunges erregt hat³, wäre begreiflich, wenn nicht unmittelbar darauf die Auserwählten aus allen Völkern vorgeführt würden. Angenommen, die Bezeichneten seien ausschliesslich Auserwählte aus dem Judentum⁴, so entspricht die Art der Zusammenstellung mit den in 7, 9—17 vorgeführten Auserwählten aus allen Völkern dem in den Evangelien und den apostolischen Schriften ausgesprochenen Grundsatz, daß eine Herde und ein Hirte sein soll, die Juden aber zuerst zum Heile gerufen werden müssen⁵.

Faßt man dagegen die 144 000 Besiegelten mit den Triumphierenden aus allen Völkern als dieselbe Schar, nur in verschiedener Situation und Zeitlage⁶, so fällt ohnedies jeder Grund hinweg, in 7, 1—8 jüdischen Partikularismus zu finden.

Auch in den Posaunenvisionen Kap. 8 und 9 hat man jüdischen Charakter entdecken wollen, weil in denselben kein spezifisch christliches Merkmal zu finden sein soll⁷. Hiergegen

¹ S. Matth. 23, 34. 35.

² Beyschlag in Studien und Kritiken 1886, S. 126.

³ Schmidt S. 32. Vischer S. 4. Pfeleiderer S. 342. Bousset S. 146. Jülicher S. 226.

⁴ So Th. Zahn, Einleitung S. 593; Bousset S. 144.

⁵ Joh. 10, 16. Apg. 13, 46. Röm. 2, 10.

⁶ Rückert in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 433.

⁷ Schmidt S. 32.

ist zu betonen, daß noch viel weniger ein jüdisches Merkmal in denselben sich findet, und daß der christliche Charakter derselben genugsam in der Einleitung zu den Posaunenvisionen, im Triumphe der Völkerscharen mit dem Lamme in 7, 9—17 zum Ausdruck kommt. Auch Bousset¹ sieht keinen Grund, warum die Posaunenvisionen jüdisch sein sollen.

Daß Kap. 10, welches gleichfalls für jüdisch erklärt wird, jüdischen Charakter ausschliesse, ist bereits oben nachgewiesen worden².

Kap. 11 und 12 sollen „jeder Erklärung spotten, wenn man sie für christlich hält“³. Nun bringt aber Kap. 11 in seiner ersten Hälfte das Strafgericht der sechsten Posaune in das Land der Juden und läßt dessen Hauptstadt von Heiden zertreten (11, 2), von dem Tiere aus dem Abgrunde und Angehörigen aller Völker beherrscht (11, 9. 10) und zuletzt zum zehnten Teile zerstört werden (11, 13). Wie soll hierin ein spezifisch jüdischer Geist, Glückverheißung, Schonung und Auserwählung der Juden, enthalten sein?⁴. Freilich meint Vischer, dies alles, was über die Stadt kommt, sei „bloß väterliche Züchtigung, nicht Gericht“⁵, übersieht aber dabei, daß sämtliche Posaunen Inhalt „des großen Tages“ (6, 17) oder Entwicklung des Gerichtes sind.

In 11, 1. 2 soll die Errettung des Tempels vor Untergang und Zerstörung verkündet werden. In 11, 3 soll das Auftreten der zwei Zeugen einer allgemeinen Erwartung der Juden entsprechen, während die christliche Eschatologie von einer Begnadigung der Juden in der Endzeit nichts wisse. Auch könne weder der Tempel noch die in demselben Anbetenden in allegorischem Sinne auf die Kirche und die Christen gedeutet werden, da ein Allegorisieren die Deutung der Willkür preisgebe⁶. Man könne den Tempel nur buchstäblich nehmen und unter den Anbetenden nur die Juden verstehen.

¹ S. 360. ² S. oben S. 28.

³ Vischer S. 13. Spitta S. 114 f. ⁴ Vgl. Völter S. 125.

⁵ Vischer S. 17. ⁶ Ebd. S. 14. 15. 16.

Auch die Bezeichnung Jerusalems als der heiligen Stadt lasse sich nur aus jüdischem Geiste erklären¹.

Dafs jedoch der Tempel in Kap. 11 nicht buchstäblich zu nehmen sei, entspricht der Analogie der übrigen in der Apokalypse gegebenen Visionen, in denen durchgehends Allegorien und Bilder herrschen. Speziell ist der Tempel Gottes durch das ganze Buch hindurch Sinnbild, man müfste denn annehmen, dafs der Himmel ein Tempel mit einer Thüre für die Aus- und Eingehenden sei (Apok. 4, 1; 11, 19; 14, 15; 15, 8). Durch die ganze Apokalypse ist dem Erklärer Allegorisieren notwendig, ohne dafs dieses die Gefahr der Willkür auslegung involvierte. Vischer wird wohl nicht auch den siebenköpfigen Drachen (12, 3), das Festhalten der vier Winde (7, 1) und das zweischneidige Schwert aus dem Munde (1, 16; 19, 15) buchstäblich erklären, um der Gefahr allegorisierender Willkür zu entgehen? Schon deshalb kann man den Tempel in 11, 1. 2 nicht in wörtlicher Bedeutung nehmen, weil die Prophetie von der Erhaltung desselben bei Zerstörung des Vorhofes etwas Abgeschmacktes wäre.

Dem ist beizufügen, dafs das Messen des Tempels in 11, 1 analog der Messung bei Ezechiel Kap. 40 und Apok. 21, 15 f. nicht die Bewahrung vor dem Untergange bedeutet, sondern Beschreibung und Schilderung bietet, wie der Tempel Gottes in der Zeit der sechsten Posaune ist oder wie er werden soll. Wenn von Willkür in der allegorischen Deutung geredet werden will, so wäre sie in der Deutung des Messens als des Ausmessens aus der Zerstörung gegeben, weil für eine solche Erklärung keinerlei Analogie spricht.

Dafs das Auftreten und die prophetische Thätigkeit der beiden Zeugen eine ausschliesslich jüdische Erwartung sei, ist durch die Aufnahme der einschlägigen alttestamentlichen Prophetien (Is. 40, 3. Mal. 4, 5. 6) in die heiligen Schriften der Christen widerlegt.

¹ Vischer S. 4. Holtzmann, Neutest. Theol. I, 464. Rauch S. 120.

Fälschlich giebt Schmidt¹ vor, die Prophetien von den Endeszeugen seien im christlichen Sinne in Johannes dem Täufer erfüllt nach Matth. 17, 10. Denn einerseits schließt Matth. 17, 10 das persönliche Erscheinen des Elias in der Endeszeit nicht aus, anderseits muß die Ankündigung des Elias in Mal. 4, 5. 6 von der Weltendeszeit verstanden werden, wie der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Gerichtstage, „dem großen, furchtbaren Tage“, beweist.

Gleich falsch ist die Behauptung², daß die christliche Eschatologie eine Begnadigung der Juden nicht erwarte, da die endzeitliche Bekehrung des Judentums zu Christus unter anderem im Römerbriefe deutlich ausgesprochen ist³. Denn wenn Israel nach „Eintritt der Fülle der Völker“ gerettet wird (Röm. 11, 25. 26), so kann hier nur die Endeszeit gemeint sein, weil nach Matth. 24, 14 das Ende dann eintritt, wann „das Evangelium allen Völkern gepredigt“ sein wird.

Daß in Kap. 11 keine Spur von christlichen Zügen sich finde und die Zeugen mit Christus nicht in Zusammenhang gebracht werden⁴, ist schon deshalb unrichtig, weil Vischer⁵ und Pfeleiderer⁶ mit einer die allegorisierende Willkür weit übersteigenden Eigenmächtigkeit das *Ἰσου ἐσταυρώθη ὁ κύριος αὐτῶν* (11, 8) ausmerzen mußten, um überhaupt von jüdischem Charakter des 11. Kapitels reden zu können. Und doch paßt dieses Sätzchen vollendet in den Zusammenhang, und nach Auswerfung desselben gähnt eine Lücke, weil die Bezeichnung der Stadt mit dem Namen „Sodoma“ nicht motiviert ist.

Dieses Sätzchen bringt in der That, was Vischer⁷ und Rauch⁸ mit Unrecht leugnen, die Zeugen mit Christus in Vergleich und Verbindung, und die Verse 9—13 führen den Vergleich fort, indem sie angeben, wie die Zeugen, die dem Herrn im Tode bereits ähnlich geworden sind, demselben durch die kurze Gefangenschaft in der Hand des Todes, durch

¹ S. 22. ² Rauch S. 120. Vischer S. 19.

³ Röm. Kap. 11. ⁴ Vischer S. 17. Rauch S. 120.

⁵ S. 17. ⁶ S. 329. ⁷ S. 17. ⁸ S. 120.

die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt noch mehr verähnlicht werden. Könnten sie zu „ihrem Herrn“, dessen letzter Ankunft sie als Zeugen vorangehen, in besseren Zusammenhang gebracht werden als dadurch, daß sie als dessen treue Abbilder in ihren letzten Schicksalen geschildert werden, nachdem sie ihm in der 3¹/₂jährigen öffentlichen Wirksamkeit schon ähnlich geworden sind? Die Behauptung, daß die Bezeichnung Jerusalems als „der heiligen Stadt“ nur aus jüdischem Geiste erklärt werden könne¹, hat schon Beyerschlag² wirksam zurückgewiesen durch Citierung von Matth. 27, 53; 23, 37; 24, 2. In ersterer Stelle wird Jerusalem heilige Stadt genannt und in der letzteren ihr Untergangsgericht verkündet.

„Die auffallende milde Behandlung Jerusalems“ in 11, 8³ weist nicht auf einen jüdischen Verfasser hin, da einerseits die Zertretung der Stadt durch die Heiden (11, 2) und das erschreckliche verheerende Erdbeben (11, 13) nicht eine milde Züchtigung darstellt, und anderseits die in Apok. Kap. 11 über Jerusalem verhängten Übel nicht die einzige Strafe für den Christusmord sind, vielmehr die Strafe für diesen Frevel bereits in einer voreschatologischen Zeit (70 n. Chr.) in einer Weise erfolgt ist, die schwerlich auch Vischer auffällig milde finden dürfte. Die *φοβούμενοι τὸν θεόν* in 11, 18 sind nicht Proselyten, wie Spitta⁴ und Vischer⁵ annehmen, sondern trotz der Vischerschen Einrede⁶ in der That nur ein synonyme Ausdruck für die vorangestellten *ἄγιοι* und *δοῦλοι*, wie aus dem angefügten Beisatze *μικροῖς καὶ μεγάλοις* hervorgeht, da sicher auch Vischer nicht annehmen wird, der Apokalyptiker habe die Proselyten in „kleine und große“ partiirt. Wenn *φοβεῖσθαι τὸν θεόν* immer Proselyten bezeichnen müßte, so wäre interessant, wie Spitta und Vischer mit 1 Mos. 22, 12 und Luk. 23, 40 fertig würden⁷.

¹ Holtzmann, Neutest. Theol. I, 465.

² S. 106.

³ Vischer S. 18.

⁴ S. 584.

⁵ S. 19.

⁶ S. 19.

⁷ Vgl. auch Hirscht S. 90.

In Kap. 12 fällt Vischer bezüglich der perhorreszierten allegorischen Deutung aus der Rolle, indem er das Weib in 12, 1 f. mit einem Luftstreiche gegen die buchstäbliche Deutung „der Katholiken“ (?) allegorisch erklärt. Gegen die allegorische Erklärung ist trotz Vischers Inkonsequenz nichts zu erinnern. Wenn Vischer indes unter dem Weibe in 12, 1 f. das personifizierte Volk Israel versteht und meint, das ganze zwölfte Kapitel könne nur jüdisch erklärt¹ und die augenscheinlich christlichen Texte müßten für interpoliert gehalten werden², so führt ihn hier die allegorische Deutung ebensogut wie im elften Kapitel die buchstäbliche in bare Unmöglichkeiten. Denn „das Weib ist nicht die alttestamentliche Gemeinde, die allerdings weder Jesu noch der Christen Mutter heißen könnte, sondern das Reich Gottes in der Kontinuität seiner alt- und neutestamentlichen Verwirklichung“³. In den eschatologischen Zusammenhang (die Zeit für die Toten, gerichtet zu werden [11, 18], die beiden Endeszeugen in 11, 3—12, der errungene Sieg der Märtyrer 12, 15, die kurze Zeit, welche der Drache noch auf Erden hat 12, 12, endlich das Tier in Kap. 13, das alles beweist den eschatologischen Zusammenhang) paßt das Volk Israel schlechterdings nicht hinein, sondern nur die Endeskirche⁴.

Wie das Weib in 12, 1 f. nicht als das Volk Israel, so kann die Geburt des *υἱὸς ἀρχῆς* in 12, 5 nicht als Messiasgeburt im Sinne jüdischer Messiaserwartung⁵ gedeutet werden. Hiernach würde nämlich eine zweifache Messiasankunft, die erste in der Geburt (12, 5), die zweite mit königlicher Macht vom Himmel aus (19, 11), stattfinden.

Über die Unhaltbarkeit dieser Annahme äußert sich mit Berufung auf Völter Erbes⁶ also: „Dafs ein Jude einen Mes-

¹ Vgl. Schmidt S. 14 f. ² Vischer S. 29—30.

³ Beyschlag S. 109.

⁴ Vgl. Hofmann-Lorentz S. 158; Wolf S. 35; Krementz S. 117; Waller S. 279; Kliefoth III, 7; Bisping S. 188; Stern, Komment. über die Offenb. Joh. S. 303.

⁵ Pfeleiderer S. 332. Vischer S. 27—30.

⁶ S. 5.

sias sich gedacht habe, der nach der Zerstörung Jerusalems auf die Erde kommen werde; dann aber, statt das Reich aufzurichten, sofort nach der Geburt, vom Teufel verjagt, in den Himmel sich zurückziehen werde, um erst viel später wieder zu kommen, hat schon Völter als unmögliche Vorstellung bezeichnet.“¹ „Meines Wissens“, sagt Beyschlag², „existiert weder im Alten Testamente noch in der späteren jüdischen Litteratur eine Spur davon, daß man eine zweifache Parusie des Messias erwartet habe. Nicht erwarteten die Juden, daß der Messias, kaum geboren, wieder verschwinden werde und sein Volk neuer Verfolgung überlasse.“

Schmidt³ glaubt die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er die Geburt des *υἱὸς ἀρχόγῳ* in 12, 5 in den Himmel versetzt und dieselbe in himmlischer Vorzeit geschehen läßt. Allein eine Präexistenz des Messias in himmlischer Vorzeit, soweit sie nicht mit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater identisch ist, hat weder in den heiligen Schriften noch in der Tradition des Judenvolkes eine Heimstätte. Die Juden mögen ein Erscheinen des Messias vom Himmel her erwartet haben, aber eine himmlische Geburt desselben aus dem Weibe haben sie weder im buchstäblichen noch figürlichen Sinne erwartet.

Eine himmlische Messiasgeburt in 12, 5 ist schon durch den Text dieses Kapitels ausgeschlossen, da das Weib schon vor dem Sturze des Drachen auf die Erde vor dem Drachen her in die Wüste flüchtet (12, 6), woraus hervorgeht, daß die Geburt des Kindes durch das Weib auf Erden zu denken sei, wo das Weib nach der Geburt vom Drachen verfolgt wird. Zudem bleibt auch bei Annahme einer himmlischen Messiasgeburt die für einen Juden unannehmbare Vorstellung bestehen, daß nämlich der kaum geborene Messias vom Teufel verjagt wird und auf den Thron Gottes geflüchtet werden

¹ Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1891, S. 490.

² S. 107. 108.

³ S. 29.

muß. Und welcher Jude sollte sich denn je vorgestellt haben, daß der Teufel im Himmel selbst angesichts des Thrones Gottes den Messias und seine himmlische Mutter mit Erfolg bedrohen konnte?

Ob die Geburt des *υἱὸς ἄβραῆν*, welche dem Erörterten zufolge Messiasgeburt im Sinne jüdischer Messiaserwartung nicht sein kann, Christusgeburt oder Geburt Jesu sei, wie Erbes¹, Weizsäcker² und Hofmann³ annehmen, oder ob dieselbe auf eine Neugeburt in der Endeskirche hindeute, wie Bisping und Stern⁴ erklären, soll hier nicht entschieden werden. Der Text steht weder der einen noch andern Meinung entgegen.

Gegen die Deutung von 12, 5 auf die Geburt Jesu wendet Vischer⁵ ein: Die Christusgeburt würde den Faden rückwärts führen in die Vergangenheit, während die Prophetien auf die Zukunft sich beziehen.

Allein die Christusgeburt in 12, 5 ist nur eine Episode, die dazu dient, um das Weib dieses Kapitels als die Kirche Gottes zu kennzeichnen, welche ehemals, aus der jüdischen Heilsanstalt hervorgehend, der Welt den Erlöser gegeben hat. Durch einen in die Vergangenheit zurückgreifenden Zug in der Schilderung und Charakterisierung des Weibes wird der Faden des Zusammenhanges nicht rückwärts in die Vergangenheit getragen. „Vischer hat“, bemerkt Erbes⁶, „so wenig wie jeder andere die Befugnis, zu Gunsten eines jüdischen Originals es dem Seher zu verbieten, eine so allbekannte Tatsache der Vergangenheit, wie die Geburt und Erhöhung Christi, bei Enthüllung der Zukunft als Erklärungsgrund zu verwerten.“

Die Erhebung des *υἱὸς ἄβραῆν* auf den Thron Gottes (12, 5) dient dazu, das Kind des Weibes als den göttlichen Erlöser zu kennzeichnen. Vom Leben Christi braucht darum

¹ S. 4.² S. 470.³ Bei Lorentz S. 166.⁴ S. 303.⁵ S. 21.⁶ S. 4. 5.

nichts erwähnt zu werden. Vischers¹ Behauptung, ein Leben des Kindes auf Erden sei ausgeschlossen, ist darum unbegründet. Es heisst ja in 12, 5 nicht, dass der *υἱὸς ἀρχοῦ* als neugeborenes Kind, auch nicht, dass er sogleich nach der Geburt auf den Thron Gottes entrückt wurde. Beyschlag² citiert hier Apg. 3, 20. 21, wo auch nur die Sendung und Himmelfahrt Jesu mit Übergehung seines Lebens und Leidens angegeben ist. „Von Christi Leben zu reden“, bemerkt Weizsäcker³, „war hier nicht veranlaßt.“ Übrigens ist Vischers Behauptung, dass auch vom Leiden und Sterben Christi in Kap. 12 nichts erwähnt werde, unrichtig, da in V. 11 vom Blute des Lammes die Rede ist⁴. Ein weiterer Einwand gegen den christlichen Charakter des zwölften Kapitels der Apokalypse betrifft die Märtyrer, die nach 12, 11 den Drachen im Blute des Lammes überwunden haben, während nach 12, 5 Christus erst geboren ist. Die Stelle müsse, weil anachronistisch, notwendig als interpoliert betrachtet werden, könne darum den christlichen Charakter des zwölften Kapitels nicht beweisen⁵.

Der Einwand ist gegenstandslos, wenn man in der Geburt (12, 5) eine eschatologische Erscheinung erkennt, aber auch ohne Belang, wenn man die Stelle als Christusgeburt deutet. Denn da die Christusgeburt nur episodisch eingefügt ist, um das Weib dieses Kapitels als die Kirche Gottes, die, aus dem israelitischen Volke hervorgehend, den Erlöser geboren hat, darzustellen, so ist in 12, 11 die Darstellung bereits wieder in die eschatologische Zeit zurückgekehrt, in welcher das Blut des Lammes längst geflossen, und auch der Sieg der Märtyrer bereits errungen ist.

Wenn Vischer⁶, um V. 11 als interpoliert zu erweisen, vorgiebt: „In Wirklichkeit hat der Drache die Gläubigen,

¹ S. 27. ² S. 119.

³ In Theol. Litteraturztg. 1890, S. 470.

⁴ Vgl. Erbes S. 4. 5; Gebhardt S. 77. 78.

⁵ Vischer S. 29. ⁶ Ebd.

nicht diese ihn besiegt“, so ist zu sagen, daß die Märtyrer, äußerlich zwar unterliegend, gleichwohl innerlich und moralisch den Sieg davongetragen haben¹. Die λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ (12, 17) können, fährt Vischer² fort, nur Juden sein, da Christen unmöglich als Kinder des Judentums bezeichnet werden könnten.

Allein das Weib in Kap. 12 ist ja nicht, wie dargethan wurde, das personifizierte Volk der Juden, sondern die Kirche, speziell die Endeskirche und kann darum die Christen ihre Kinder nennen, und weil sie aus dem Volke der Juden hervorgegangen ist, kann sie auch Christus ihren Sohn nennen, falls in 12, 5 wirklich die Christusgeburt verstanden werden will.

Die Anklage der Menschen durch Satan (12, 10) soll jüdischer Gedanke sein gemäß Job 1; 2. Zach. Kap. 3³.

Hier ist indes abermals übersehen, daß die alttestamentlichen Schriften samt den angeführten Stellen bei Job und Zacharias in den Besitz der christlichen Kirche übergegangen sind, und demnach auch die Vorstellung von der Anklage der Menschen durch Satan zur christlichen Vorstellung geworden ist. „Somit ist, wie Beyschlag⁴ richtig bemerkt, das ganze Kap. 12 von Anfang bis zu Ende voll des tiefsten christlichen Geistes, und nur, wer es nicht verstanden hat, kann meinen, durch Streichung des V. 11 und des Jesusnamens in V. 17 dasselbe in ein Gewirr jüdischer Phantasie zu verwandeln“.

Damit ist auch Boussets⁵ Urteil über „die fremdartige, phantastische, hieroglyphische Art“ des zwölften Kapitels auf seinen wahren Wert zurückgeführt. Die Behauptung, daß die Schilderung des Tieres in Kap. 13 sowie seines Kampfes und seiner schließlichen Vernichtung in Kap. 13—19 einen glühenden Haß und hierin jüdischen Charakter verrate⁶, ist schon oben⁷ widerlegt worden.

¹ Vgl. Beyschlag S. 111.

² S. 30.

³ Ebd. S. 28.

⁴ S. 111.

⁵ S. 145.

⁶ Vischer S. 85. 88. Holtzmann, Neutest. Theol. I, 465. 474.

⁷ S. oben S. 31.

Dafs in 13, 6 wohl von Schmähungen gegen Gott, nicht aber von solchen gegen Christus die Rede ist, beweist für den jüdischen Charakter des Kapitels nichts, da auch von Schmähungen gegen Moses in spezifisch jüdischer Weise nichts vorkommt, und das Zelt (13, 6) synekdochisch für den Tempel steht, dieser aber, wie schon nachgewiesen wurde¹, durch die ganze Apokalypse hindurch allegorisch zu verstehen ist. Dagegen trägt das Kapitel darin christliches Gepräge, dafs in V. 8 die in das Lebensbuch des geschlachteten Lammes eingeschriebenen erwähnt werden. Die Ausstofsung dieser Stelle durch Vischer², obschon sie mit der ganzen Vision organisch verwachsen ist als wirksames Gegenbild zur Bezeichnung der Tieranbeter (13, 16. 17), ist willkürliche Eigenmächtigkeit.

Wenn das Lied in 15, 3. 4 kein spezifisch christliches Gepräge hätte, wie Vischer³ vorgiebt, so kann noch weniger ein spezifisch jüdischer Charakter desselben behauptet werden. Übrigens ist „das Kommen und Anbeten aller Völker“ (15, 4) ein dem jüdischen Partikularismus widersprechender, christlicher Zug, und wenn das Lied dem Moses und dem Lamme zugleich zugeschrieben wird, so ist auch darin der christliche Charakter vollkommen gewahrt, zumal Moses auch den Christen ehrwürdig ist.

Dafs jüdischer Partikularismus⁴ in der ganzen Apokalypse ausgeschlossen sei, ist schon oben⁵ dargethan worden. Irgend welche Belege für jüdischen Charakter der Apokalypse im ganzen oder in einzelnen Teilen können demnach aus dem Buche nicht erholt werden. Wenn gleichwohl A. Harnack im Nachwort zur Vischerschen Arbeit sich äufsert: „Die inneren Gründe (für den jüdischen Charakter der Apokalypse) scheinen mir unüberwindliche Festigkeit zu haben“, so hat vorstehende Untersuchung gezeigt, welcher Grad von Festigkeit denselben

¹ S. oben S. 44.² S. 39.³ S. 87.⁴ Vgl. Spitta S. 472. 475. 478.⁵ S. 26—30.

zukommt, und wie es sich mit der Unüberwindlichkeit sämtlicher Hypothesen von jüdischem Charakter der Apokalypse verhält.

3. Die Hypothese von gnostischen Elementen in der Apokalypse.

Völter¹ schreibt die vorgebliche erste Überarbeitung der johanneischen Urapokalypse dem Cerinthus zu und läßt dieselbe aus 12, 1—10; 19, 11 bis 21, 8 bestehen.

In Kap. 12 soll unter dem Söhnchen des Weibes der Äon Christus verstanden sein, der als Sohn des himmlischen Zion, als oberer Christus geboren wird, mit dem Menschen Jesus sich verbindet und vor dessen Leiden sich wieder von ihm trennt, um in den Himmel zurückzukehren².

Auch Pfeleiderer³ läßt die Geburt des *υἱὸς ἀβρόην* im Himmel stattfinden, ohne jedoch im Kinde einen Äon und im Verfasser des 12. Kapitels der Apokalypse Cerinth zu erkennen.

Eine Inkarnation ist nach Völter in Apok. Kap. 12 nicht enthalten. Der siegreiche Reiter des 19. Kapitels ist nicht Jesus, sondern ein himmlisches Wesen⁴. In gnostischer Weise wird in 19, 10 „die Bedeutung Jesu“ als *μάρτυρία* bezeichnet⁵. Der Chiliasmus in Apok. 20, 4—6 ist cerinthische Lehre. Das Fliehen der Welt und die Hervorbringung einer neuen in Apok. 20, 11; 21, 1 schließt die Schöpfung durch Gott aus und stimmt mit der gnostisch-cerinthischen Lehre überein, nach welcher die sichtbare Welt „durch eine von Gott weit abstehende Potenz“ gebildet worden ist⁶.

Die dargestellten Ansichten Völters sind selbst auf seiten der Litterarkritiker allgemein als Irrweg betrachtet, und nur Pfeleiderer hat in nebensächlichen Stücken Beifall und Zustimmung gegeben. Cerinthus, der Ende des 1. und Anfang

¹ S. 486. 487.

² Ebd. S. 489.

³ S. 331.

⁴ Völter S. 345. Pfeleiderer S. 331.

⁵ Völter S. 345. 346.

⁶ Ebd. S. 346. 485.

des 2. Jahrhunderts geblüht hat¹, lehrte nach Irenäus² folgendes:

Die Welt ist nicht von dem höchsten Gott gemacht worden, sondern das Werk einer von jener Erstheit weit entfernten, den höchsten Gott nicht kennenden Macht. Jesus ist als Sohn des Joseph und der Maria (ohne übernatürliche Empfängnis) ins Leben eingetreten, hat sich aber durch Tugend würdig gemacht, daß nach seiner Taufe von jener Erstheit Christus in Gestalt einer Taube auf ihn herabkam und ihn befähigte, den unbekannten Vater zu verkünden und Wunder zu wirken. Zuletzt wich Christus wieder von Jesus, und dieser litt und stand vom Tode auf, während Christus wegen seiner Geistigkeit leidenslos blieb.

Cerinth's Christologie ist demnach dualistisch, die Schöpfung ist nur mittelbar Werk Gottes. „Das überweltliche Gottesreich wird emanatistisch durch eine Reihe von Äonen bevölkert“³, die das *πλήρωμα* bilden.

Vergleicht man mit der vorgeführten cerinthischen Lehre den Inhalt der Apokalypse, speziell der Kapitel 12; 19, 11 bis 21, 8, so staunt man, wie Völker dieselben cerinthisch finden konnte.

Eine dualistische Christologie, insbesondere „eine doppelte Messiasgeburt“, ist in Kap. 12 und überhaupt in der ganzen Apokalypse nicht zu entdecken. Angenommen, die Geburt des *υἱὸς ἄρχηγῶν* in Apok. 12, 5 sei Messiasgeburt, so ist hier und im ganzen zwölften Kapitel nur von einer einzigen Geburt, von einem einzigen gebärenden Weibe und einem einzigen geborenen Kinde die Rede. Wenn das gebärende Weib des zwölften Kapitels erst im Himmel geschaut wird (12, 1) und dann auf Erden vor dem Drachen in die Wüste

¹ Nach Irenäus (Haer. I. 3, c. 3 u. 11) war Cerinth ein (jüngerer) Zeitgenosse des Apostels Johannes. Hilgenfeld (Einleitung S. 45) setzt seine Blüte in die Zeit Trajans.

² Haer. I. 1, c. 26.

³ Vgl. Hilgenfeld, Einleitung S. 654. 655.

flüchtet (12, 13. 14), so sind hier nicht zwei verschiedene Weiber dargestellt, deren eines das himmlische, das andere das irdische Zion wäre, sondern wie der Zusammenhang in 22, 5 mit 12, 6 darthut, wird das vom Seher im Himmel geschaute Weib nach der Geburt des Söhnchens vom Drachen in die Wüste verfolgt. Von einer zweiten Geburt und einem zweiten geborenen Kinde ist ohnehin in Apok. Kap. 12 nicht die mindeste Andeutung gegeben.

Völter ist zur Unterscheidung eines himmlischen und eines irdischen Zion in Kap. 12 veranlaßt worden durch die irrige Annahme, der Apokalyptiker wolle in Kap. 12 die unerfüllt gebliebene Prophetie des 11. Kapitels, nämlich die Errettung des Tempels in Jerusalem vor Zerstörung (im Jahre 70), nachbessern und die Vision in das himmlische Zion verlegen, um in der Errettung des himmlischen die gleiche Errettung des irdischen Zion vorzubilden¹.

Da nun Völters Annahme, in Kap. 11 werde die Errettung des jerusalemischen Tempels vor Zerstörung verkündet, irrig und unhaltbar ist², so verliert seine Unterscheidung eines himmlischen und irdischen Zion in Kap. 12 jede Grundlage. Ohnedies ist die Deutung des Weibes im 12. Kapitel auf das himmlische Zion³ gänzlich unhaltbar, da die Idee eines gebärenden himmlischen Zion weder in der Lehre Cerinths noch in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sich findet. Zwar wird in der Heiligen Schrift Zion sehr häufig im uneigentlichen Sinne gebraucht. Allein hierbei ist unter Zion entweder synekdochisch die Stadt Jerusalem oder allegorisch das Volk Gottes auf Erden verstanden⁴. Von einem himmlischen Zion kann auf Grund von Apok. 14, 1 nur im anagogischen Sinne als der verklärten Gottesgemeinde in ihrer letzten Vollendung die Rede

¹ Völter S. 478.

² S. oben S. 44.

³ Vgl. Völter S. 489. Pfeleiderer S. 331.

⁴ Vgl. Rückert, Die Lage des Berges Sion S. 37 f.; ferner in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 395. 396.

sein. Wenn Hoffmann¹ unter Zion in Apok. 14, 1 „die Gemeinde Gottes auf Erden“ versteht, so bemerkt Rückert² hingegen mit Recht: „Welcher nennenswerte Exegete sucht heute noch die 144 000 (des 14. Kapitels) in der streitenden Kirche?“ Von einem dem Erscheinen des Messias vorangehenden „himmlischen Zion, dem Urbilde des irdischen“, zu reden und eine solche Idee dem Cerinth zuzueignen, ist darum eine Chimäre. Gleich chimärisch ist die in den Himmel verlegte Geburt des Messias³, da im himmlischen Zion, d. h. in der vollendeten himmlischen Gottesgemeinde, ein Gebären und Geborenwerden ausgeschlossen ist.

Kann das Weib des 12. Kapitels nicht das himmlische Zion sein, so kann noch viel weniger unter dem Söhnlein des Weibes ein Äon, überhaupt nicht der cerinthische Christus verstanden werden, da die Äonen nach cerinthischer Lehre nicht von Weibern geboren werden, und der cerinthische Christus wegen seiner ihm beigelegten reinen Geistigkeit⁴ das Geborenwerden ausschließt. Ebenso wenig wie das Geborenwerden kann dem cerinthischen Christus-Äon die Verfolgung durch den Drachen und die Rettung auf den Thron Gottes eignen (Apok. 12, 5), da in der Lehre Cerinths von einer Bedrohung des Äons Christus durch einen bösen Äon nichts vorkommt, und ein Äon, der sich selbst nicht schützen kann, unmöglich auf den Thron Gottes pafste, um die Völker mit eisernem Scepter zu beherrschen. Auch hat der cerinthische Christus nicht die Aufgabe, auf Erden eine blutige Niederlage anzurichten und über die Völker zu regieren, sondern bloß Wunder zu wirken und die Welt über den unsichtbaren Vater zu belehren. Demnach pafst der dem Cerinth zugeschriebene Teil des 19. Kapitels (19, 11—21) nicht in die cerinthische Lehre. Auch ist die Verschiedenheit des Reiters in Kap. 19 von Jesus nicht aufrecht zu halten, da die Übereinstimmung

¹ Bei Lorentz S. 182.

² Tüb. Quartalschr. 1886, S. 418.

³ Pfleiderer S. 331.

⁴ Vgl. Irenäus, Haer. I. 1, c. 26.

seiner Schilderung mit dem Menschensohne in Apok. 1, 10. 13 f., in welchem auch Völter Jesum erkennt, zur Anerkennung der Identität beider nötig; denn beiderseits findet sich der Name „der Wahrhaftige und Getreue“¹, beiderseits werden „Augen wie Feuerflammen“² und ein vom Munde ausgehendes zweischneidiges Schwert³ erwähnt.

Die *μαρτυρία Ἰησοῦ* ist durchaus nicht ein spezifisch cerinthischer Gedanke, da auch in 3, 14, welchen Vers Völter dem Cerinth nicht zueignet, Jesus der „getreue Zeuge“ heißt, und vom Zeugnisse Jesu auch Joh. 14, 37; 17, 4. 6. 26; 18, 37. Hebr. 1, 2. 3 die Rede ist. Überdies redet die cerinthische Lehre nicht speziell vom Zeugnisse Jesu, sondern sagt nur, daß der mit Christus verbundene Jesus die Aufgabe hatte, die Welt über den unsichtbaren Vater zu belehren⁴. Diese Belehrung über den unsichtbaren Vater übt aber der apokalyptische Christus weder in den von Völter dem Cerinth zugeschriebenen Kapiteln noch in irgend einem Teile der Apokalypse, da es vielmehr seine Aufgabe ist, das *ὁ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*⁵ prophetisch zu verkünden. Das 1000jährige Reich⁶ ist in seiner erhabenen, in allen Zügen edeln und würdigen Schilderung von dem cerinthischen Chiliasmus⁷ so weit verschieden, daß man in der genannten Stelle unmöglich den cerinthischen Geist der grob ausschweifenden Sinnlichkeit finden kann⁸.

Das „Fliehen“ des Himmels und der Erde in Apok. 20, 11 schließt durchaus nicht die Negation der Schöpfung durch Gott ein und deutet ebensowenig wie das Erscheinen eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Apok. 21, 1 auf das Werk eines untergeordneten Äon hin, da „das Fliehen vor dem auf dem Throne Sitzenden“ nur den vor dem thro-

¹ Apok. 3, 7. 14; 19, 11.

² Ebd. 1, 14; 2, 18; 19, 12.

³ Ebd. 1, 16; 19, 15.

⁴ Vgl. Iren., Haer. l. 1, c. 26.

⁵ Apok. 1, 1; 22, 6.

⁶ Ebd. 20, 4—6.

⁷ Vgl. Euseb., Hist. eccl. l. 1, c. 29.

⁸ Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 582.

nenden Gotte der Welt bereiteten Untergang bedeuten kann, und nur derjenige, der den Untergang der Welt herbeiführt, derselben das Dasein geben konnte. Wenn endlich das neue Jerusalem von Gott herabsteigt¹ und der auf dem Throne Sitzende alles neue macht², so ist die Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde augenscheinlich als Werk Gottes bezeichnet und die Hervorbringung durch ein untergeordnetes Wesen ausgeschlossen.

Von gnostischem Inhalte findet sich demnach in der Apokalypse auch nicht eine Spur.

4. Die Hypothese von hellenistischen Bestandteilen der Apokalypse.

Nach H. Holtzmann³ wäre der Logosname und Logosbegriff in Apok. 19, 13 hellenistischen Ursprunges und aus Philo entlehnt. „Das plötzliche Auftreten dieses Schlagwortes einer neuen Theologie kann nicht wirklich befremden, weil ein frühes Eindringen alexandrinischer Denk- und Ausdrucksweise durch die ephesinische Wirksamkeit des Apollo zu konstatieren ist.“⁴ „Der johanneische Logosbegriff, der schon in Apok. 19, 13 und Hebr. 4, 12 sich findet, lehnt sich an die philonische Logoslehre an.“⁵ Die Ableitung des Logosbegriffes aus 1 Mos. 1, 1—3 oder „aus den poetischen Ausdrücken“ Ps. 33, 6; 7, 20; 47, 15 oder aus Is. 55, 11 ist nach Holtzmann⁶ blofs „eine beliebte Ausflucht“.

Nach Hilgenfeld⁷ wäre der Logos in Apok. 19, 13 aus Hebr. 4, 12. 13 entlehnt, während der Hebräerbrief denselben aus Philo geschöpft habe⁸.

Nun wäre es ja an und für sich nicht undenkbar, daß der Verfasser der Apokalypse durch mittelbaren oder unmittelbaren Verkehr mit alexandrinischen Gelehrten den Logos-

¹ Apok. 21, 2. ² Ebd. 21, 5.

³ Neutest. Theol. I, 471. 472. ⁴ Ebd.

⁵ Ebd. II, 371, Anm. 1. ⁶ Ebd. II, 373.

⁷ Einleitung S. 443. 444, Anm. 3.

⁸ Ebd. S. 365. 366. 384. 385.

namen kennen gelernt und denselben auf Christus angewendet habe. „Es wäre geschichtlich denkbar,“ sagt Th. Zahn¹, „daß die hellenistische Spekulation dem Apostel Johannes schon in Jerusalem bekannt geworden sei; denn es gab in Jerusalem eine Synagoge der Alexandriner und in der Muttergemeinde Hellenisten genug. Es können auch nach Ephesus alexandrinische Juden, wie Apollo, solche Ideen gebracht haben.“ Allein thatsächlich kann der apokalyptische Logosbegriff hellenistischen Ursprunges nicht sein, weil zwischen dem hellenistischen und dem apokalyptischen Logosbegriffe nicht nur keine Identität, sondern ein sehr weiter Unterschied besteht, wie Th. Zahn bemerkt. „Wenn es nur jemand gelungen wäre, innerliche Verwandtschaft zwischen Philo und Johannes nachzuweisen!“² Bei den diametralen Unterschieden zwischen beiden Begriffen ist ein geschichtlicher Zusammenhang derselben ausgeschlossen.

Philo unterscheidet einen *λόγος ἐνδιόθετος*, welcher die Einheit aller Ideen Gottes³ und Gott selbst immanent ist, und einen *λόγος προφορικός*, welcher sich in die Materie einsenkt als *λόγος σπερματικός*, sie bildet und als Weltvernunft regiert⁴, wobei „die Welt als das Gewand erscheint, in welches der Logos gehüllt ist“. Dieser *λόγος προφορικός* ist bald eine göttliche Kraft, bald ein persönliches Wesen⁵, so daß „der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt“⁶. „Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das Eigentümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, daß er den Widerspruch beider nicht bemerkt⁷. Philo kann diese Bestimmungen gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn

¹ Einleitung S. 541.² Ebd.³ Stöckl, Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie S. 212.⁴ Ebd. S. 213.⁵ Ebd.⁶ E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes S. 556.⁷ Ebd.

nur deshalb notwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann; er soll zwischen beiden stehen und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln. Wie könnte er dieses, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine göttliche Eigenschaft wäre?“¹ Der philonische Logos ist ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, beide voneinander scheidend, aber auch wieder vermittelnd². „Er ist weder ungeschaffen noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge. Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der Engel oder Erzengel, welcher uns die Offenbarungen Gottes überbringt, das Werkzeug, durch welches Gott die Welt erschaffen hat.“³ „Nicht nur für die Beziehungen Gottes zur Welt ist er Mittler, sondern auch umgekehrt für die Beziehungen der Welt zu Gott. Er ist der Hohepriester, welcher Fürsprache für sie einlegt bei Gott.“⁴ Er ist der erstgeborene Sohn Gottes, während die Welt der jüngere Sohn Gottes ist. Man kann ihn Gott nennen, nicht im eigentlichen Sinne, sondern insofern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt⁵.

Die vorspringendsten Merkmale des philonischen Logosbegriffes sind diese, daß er 1. nicht im eigentlichen Sinne Gott ist, 2. daß er der Welt immanent ist als Weltvernunft, 3. daß er unsicher und widerspruchsvoll zwischen einem persönlichen Wesen und einer bloßen Kraft schwankt. Hierin ist er total verschieden vom Logos der Apokalypse, welcher Gott im eigentlichen und strengen Sinne, persönlich und überweltlich ist. Die Persönlichkeit und Überweltlichkeit des apokalyptischen Logos, der mit Jesus Christus in den drei ersten Kapiteln augenscheinlich identisch ist⁶, kann nicht in Frage kommen. Seine göttliche Natur ist oben begründet und gegen die Einreden der Gegner gerechtfertigt worden⁷. Die Bezug-

¹ Schürer S. 556.² Stöckl S. 213.³ Schürer S. 555.⁴ Ebd. S. 556.⁵ Stöckl S. 213. 214.⁶ S. oben S. 56. 57.⁷ S. oben S. 16 f.

nahme auf das vierte Evangelium vollendet den Beweis für die Gottheit des neutestamentlichen Logos. Er ist nicht blofs „vom Anfange an bei Gott“, sondern ist selber „Gott“¹. „Er ist der Eingeborene des Vaters“², also Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. In ihm „ist das Leben“³, und gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben⁴. Wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater⁵, weil der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist⁶.

Der apokalyptische und überhaupt der johanneische Logos stimmt in allem mit dem Sohne Gottes der synoptischen Evangelien überein⁷, ist darum nicht „Schlagwort einer neuen Theologie“⁸, sondern mit dem „Sohne Gottes“ der übrigen neutestamentlichen Schriften derselbe Begriff in einem neuen Ausdrücke, nur „eine neue, in dem Boden der christlichen Gemeinde wurzelnde Ausdrucksweise der vorgerückten Apostelzeit“⁹. Bei der diametralen Verschiedenheit des apokalyptischen Logosbegriffes vom philonischen kann derselbe unmöglich von Philo entlehnt sein, und der vorgebliche hellenistische Ursprung desselben ist völlig haltlos.

Hilgenfelds Behauptung, der Hebräerbrief habe den Logosbegriff aus Philo¹⁰, die Apokalypse aber aus dem Hebräerbrief entlehnt¹¹, scheitert an dem thatsächlichen Mangel eines Logosbegriffes im Hebräerbriefe, welcher von einem *λόγος τοῦ θεοῦ* nur im Sinne der göttlichen Offenbarungswahrheit, nicht aber im Sinne eines göttlichen Wesens oder eines persönlichen Logos redet.

Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Hebr. 4, 12 kann nur das geoffenbarte Wort Gottes oder die Offenbarungswahrheit im Sinne

¹ Joh. 1, 1. ² Ebd. 1, 14. ³ Ebd. 1, 4.

⁴ Ebd. 5, 26. ⁵ Ebd. 14, 9. ⁶ Ebd. 14, 10.

⁷ Vgl. Matth. 26, 63. Mark. 14, 61. 62; 16, 16.

⁸ H. Holtzmann, Neutest. Theol. I, 471.

⁹ Th. Zahn, Einleitung S. 541.

¹⁰ Hilgenfeld, Einleitung S. 443. 444, Anm. 3.

¹¹ Ebd. S. 365. 366. 384. 385.

von Luk. 8, 11; 2 Kor. 2, 17 bedeuten, da dieses Gotteswort scharf einschneidet und tief eindringt bis in das Innerste der Seele, des Geistes, des Markes und der Gebeine. Denn wie sollte ein persönliches göttliches Wesen bis in das Mark und die Gebeine eindringen und einem scharfen, zweischneidigen Schwerte vergleichbar sein? Das göttliche Offenbarungswort dagegen, welches wirksam und in diesem Sinne lebendig ist¹, um in das Innerste hinein empfunden zu werden, kann treffend einem zweischneidigen Schwerte verglichen werden, wie ja auch das Richterwort Christi, sein richterliches Urteil, in Apok. 2, 16; 19, 15 einem zweischneidigen Schwerte verglichen wird.

Wenn in Hebr. 4, 13 „vor ihm“ (ἐνώπιον αὐτοῦ) „kein Geschöpf verborgen ist“, so kann unter dem alles Erforschenden nur ὁ θεός, nicht aber ὁ λόγος τοῦ θεοῦ verstanden werden, wie das zweite Parallelglied desselben 13. Verses darthut: πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχλησμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Hier ist das αὐτοῦ sicher nicht auf λόγος rückbezüglich, sondern auf Gott. Auch der Zusammenhang mit dem unmittelbar vorgängigen Verse zeigt, daß von dem Offenbarungsworte die Rede ist; denn es ist hier (Vers 11) vor dem Unglauben gewarnt, wie ihn einst die Israeliten der Stimme Gottes (τῆς φωνῆς αὐτοῦ) entgegensetzten. Oder soll etwa auch φωνή αὐτοῦ ein persönliches Wesen im Sinne des philonischen Logos sein? Den Ursprung des philonischen und johanneischen Logosbegriffes betreffend hat Philo denselben sicher aus Plato, dessen Lehre von den Ideen und der Weltseele die allernächste Verwandtschaft mit den philonischen Mittelwesen² bekundet, vielleicht auch aus der stoischen Philosophie mit ihrer göttlichen Weltvernunft geschöpft³. Sehr wahrscheinlich hat er die aus der platonischen und stoischen Philosophie geschöpfte Logoslehre mit

¹ Vgl. Joh. 6, 63: τὰ ῥήματα . . . ζωὴ ἐστίν.

² Vgl. Schürer S. 552—555.

³ Ebd. S. 557.

dem Gewande der alttestamentlichen Schrifttexte von der göttlichen Weisheit und dem Worte Gottes¹ ausgestattet², da er durchgehends die Philosophie mit der alttestamentlichen Offenbarung zu verbinden suchte³.

Johannes hat den Logosbegriff ohne Zweifel aus den Logostexten des Alten Testamentes geschöpft, da dieselben mit dem johanneischen Logosbegriff eine unverkennbare innere Verwandtschaft haben, als dunkle Andeutungen des persönlichen Wortes Gottes. H. Holtzmann möge nachweisen, daß die in Rede stehenden alttestamentlichen Logostexte auf den Sohn Gottes nicht passen; dann hätte er ein Recht, von „einer beliebten Ausflucht“⁴ zu reden. Die platonisch-philonische Logoslehre hat die Väter, insbesondere die griechischen, vielfach beeinflusst, wenn sie den christlichen Glaubenssätzen das Gewand der Philosophie geben wollten, aber in den neutestamentlichen Schriften, speziell in der Apokalypse, ist von „unverkennbaren Spuren philonischer Weisheit“⁵ nichts zu entdecken.

5. Das vorgebliche Schöpfen der Apokalypse aus Apokryphen.

Der Apokalyptiker soll aus verschiedenen apokryphen Büchern, dem Henoch-Buche, der Baruch-Apokalypse, der Ascensio Moysis, auch Assumptio Moysis betitelt, und dem vierten Buche Esdras, welches auch bei einigen Vätern Ansehen genofs, geschöpft haben. Völter⁶ hat mit rühmenswerthem Fleisse alle Texte der Apokalypse vorgemerkt,

¹ Vgl. Ps. 33, 6; 106, 20. Weish. 18, 15. Eccli. 1, 5. Is. 55, 11. Weish. 7, 21; 8, 1. 3; 9, 4. 9; 10, 11. Eccli. 1, 1 f. Spr. 8, 22—31; 9, 1.

² Schürer S. 557. ³ Ebd. S. 547.

⁴ Holtzmann, Neutest. Theol. II, 373. Wenn Schürer (S. 557 Anm.) die Targumim, in denen die in Rede stehenden alttestamentlichen Stellen vom persönlichen Worte Gottes erklärt werden, von Philo beeinflusst erachtet, so müßte er seine Annahme begründen. Eine unbegründete Annahme beweist nichts.

⁵ Schürer S. 562.

⁶ Vgl. Völter S. 460. 461. 473. 486. 498. 507. 509.

welche einen Anklang an Stellen der genannten Apokryphen zu haben scheinen.

Indes können im Ernste nur solche Apokryphen in Betracht kommen, deren Entstehung der Abfassung der Apokalypse zeitlich vorangeht, was beim Henoch-Buche, welches im 2. Jahrhundert v. Chr. verfaßt wurde¹, der Fall ist. Dagegen fällt der Ursprung des vierten Buches Esdras² und der Baruch-Apokalypse³ in eine Zeit, in welcher der Apokalyptiker aus ihnen nicht schöpfen konnte. Die Assumptio Moysis, welche Clemen⁴ in den Beginn der christlichen Zeitrechnung setzt, läßt, wie Clemen⁵ bemerkt, einen Zusammenhang mit der Apokalypse nicht ersehen. Es kann darum weiterhin nur das Henoch-Buch in Betracht kommen.

Nach Völter⁶ hätte der Apokalyptiker die Erhebung des Sehers in den Himmel und die Schilderung des Himmels in Apok. Kap. 4 aus Henoch 14. 39 und 71 geschöpft, und ebenso das behörnte Lamm in Apok. 5, 6 aus Henoch Kap. 90 und das Rufen der Märtyrer um das Gericht Gottes in Apok. 6, 1—11 aus Henoch Kap. 9 entnommen⁷. In dem augenscheinlichen Zusammenhange von Apok. 4; 5, 6 und 6, 9—11 mit dem Henoch-Buche Kap. 14. 39. 71. 90 und 9 sollen die Hauptbeweise für das Schöpfen der Apokalypse aus dem Henoch-Buche liegen⁸.

Die vier Winde in Apok. 7, 1 wären aus Henoch Kap. 17. 18. 34—36 und 76 kompiliert, und der brennende Berg in Apok. 8, 8 eine Nachahmung von Henoch 18, 13; 21, 3 und 108, 4⁹. Der fallende Stern in Apok. 9, 1 soll aus Henoch 86, 1 f. und die blutige Kelterung in Apok. 14, 20 aus Henoch 100, 3 übernommen sein.

¹ Vgl. Kaulen, Einleitung I, 47.

² S. Gunkel, Das vierte Buch Esra, in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. S. 352; Schürer S. 243; Kaulen S. 46.

³ S. Ryssel, Die Baruch-Apokalypse, in Kautzsch S. 403. 448.

⁴ Die Himmelfahrt Mosis, in Kautzsch S. 218. 219.

⁵ Ebd. S. 314.

⁶ S. 483.

⁷ Ebd. S. 460.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Spitta S. 327.

Nach P. Schmidt¹ wäre die Anklage durch den Satan in Apok. 12, 10 aus Henoch 40, 7, ferner das Treiben der Dämonen in Apok. Kap. 16 aus Henoch 53, 2, und der Lügenprophet in Apok. Kap. 13 aus Henoch Kap. 64 und 65 entlehnt.

Im allgemeinen ist gegen das vorgegebene Schöpfen der Apokalypse aus Apokryphen zu erinnern, daß eine ausdrückliche Bezugnahme auf Stellen apokrypher Bücher in der Apokalypse nicht vorkommt und das bloße Anklingen apokalyptischer Stellen an apokryphe Texte noch nicht die Abhängigkeit derselben von letzteren beweist, da die Apokalypse und die anklingenden Apokryphen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben können.

Überdies müßte der, welcher ein Schöpfen der Apokalypse aus Apokryphen behauptet, zuerst den Fall annehmbar machen, daß in einer Zeit, in welcher die Hirten der Kirche inspirierte und apokryphe Schriften so sorgfältig und streng schieden, ein mit Apokryphen durchsetztes Buch die Aufnahme unter die heiligen Bücher erlangen konnte.

Um auf die vorgeblichen Kompilationen der Apokalypse einzeln einzugehen und hierbei mit Apok. Kap. 4 zu beginnen, so ist die Verwandtschaft des in diesem Kapitel geschilderten Himmels und der Erhebung des Sehers in denselben mit den beigezogenen Teilen des Henoch-Buches nur eine geringe, und überdies sind die wenigen an die Apokalypse anklingenden Stellen des Henoch-Buches in eine Fülle von unwürdigen und lächerlichen Angaben versenkt, welche zur erhabenen Schilderung der Apokalypse den stärksten Kontrast bilden. Henoch wird von Winden, vom Laufe der Sterne und der Blitze in die Wolken, in den Nebel und zuletzt in den Himmel der Himmel emporgehoben².

¹ S. 30. 31.

² Beer, Das Buch Henoch, in Kautzsch S. 245. 259. 277; vgl. Flemming-Radermacher, Das Buch Henoch S. 39. 64. — Da die edierten Texte des Henoch-Buches nicht unerheblich voneinander abweichen, so erfolgen hier die Citate nach zwei Ausgaben: nach Beer und nach Flemming-Radermacher.

Im Himmel findet er zwei feurige Häuser, deren eines leer, heifs und kalt und furchterregend ist, während das andere, grössere den Thron Gottes und die Wohnungen der Geister enthält¹. Unzählige Engel, tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend dienen Gott in diesem Hause². Hier sind Seraphim, Cherubim und Ophanim, welche nicht schlafen und den Thron der Herrlichkeit bewachen³. Von dieser Schilderung klingt an Kap. 4 und 5 der Apokalypse ausser der Erhebung Henochs zum Himmel nur die Erwähnung eines Thrones mit umgebenden Cherubim, Seraphim und zahllosen Engelscharen an. Die Apokalypse weifs vom Throne Gottes mehr und vom Himmel ganz andere Züge, und augenscheinlich ist die Schilderung der Apokalypse Gemeinbesitz mit Ez. 1, 1 f., Is. 6, 1 f. und Dañ. 7, 9. 10. Aus diesen alttestamentlichen Quellen schöpft sicher auch das Henoch-Buch das wenige, was es mit der Apokalypse gemein hat. Alles übrige, was es zu diesem Gegenstande sonst noch bietet, ist thöricht und abgeschmackt. Die Erhebung zum Himmel unter Abstreifung des lächerlichen Beiwerkes hat Henoch mit 1 Mos. 5, 24 gemein und sicher auch daher übernommen. Dafs der Apokalyptiker die Erhebung des Sehers zum Himmel in 4, 1. 2 aus der abgeschmackten Emporhebung Henochs in den Himmel⁴ geschöpft habe, ist nicht annehmbar.

Das Rufen der Märtyrerseelen um das Gericht Gottes in Apok. 6, 9—11 ist mit 1 Mos. 4, 10, dem Rufen des Blutes Abels um Rache, nahe verwandt, und wenn hier ein Schöpfen der Apokalypse behauptet werden wollte, so wäre die richtige Quelle in 1 Mos. 4, 10 zu suchen. Aus derselben Quelle hat zweifellos das Henoch-Buch in Kap. 9 geschöpft, wie der augen-

¹ Beer S. 245. 277. Flemming S. 39. 40. 91.

² Beer S. 246. 277. Flemming S. 41. 65. 91.

³ Beer S. 277. Flemming S. 91.

⁴ „Wolken riefen mich im Gesicht, und Nebel rief mich; und der Lauf der Sterne und die Blitze hiefsen mich eilen und trieben mich an, und die Winde gaben mir Flügel, und sie hoben mich empor in den Himmel.“ Flemming S. 39.

scheinlich aus 1 Mos. entnommene Zusammenhang in Kap. 10 beweist, insbesondere die Worte, welche das Henoch-Buch Gott in den Mund legt: „Die ganze Erde wird untergehen, und eine Wasserflut wird über die ganze Erde kommen, und alles auf ihr Lebende wird untergehen.“¹ „Die ganze Erde wurde verderbt. Langes Leben soll ihnen nicht zu teil werden.“² „Ich werde nicht abermals eine Flut über sie senden von Geschlecht zu Geschlecht.“³ Was im 9. und den folgenden Kapiteln des Henoch-Buches nicht aus der Genesis geschöpft ist, zeigt sich augenscheinlich als unwürdige, thörichte Phantasie, wie nachfolgende Proben beweisen: „Du hast gesehen, was Asasel gethan hat, wie er allerlei Ungerechtigkeit auf Erden gelehrt und die himmlischen Geheimnisse der Urzeit geoffenbart hat. Die Beschwörungen hat Semjaja gelehrt. Sie sind zu den Menschentöchtern auf die Erde gegangen, haben bei ihnen geschlafen und haben ihnen alle Sünden geoffenbart. Die Weiber aber gebaren Riesen, und dadurch wurde die Erde voll Blut und Ungerechtigkeit. Nun schreien die Seelengeister der Verstorbenen bis zur Pforte des Himmels“⁴.

„Da sprach der Herr zu Raphael: Fessle den Asasel an Händen und Füßen, mache in der Wüste Dundael ein Loch und wirf ihn hinein. Lege unter ihn spitze, scharfe Steine und bedecke ihn mit Finsternis.“ „Zu Gabriel sprach der Herr: Ziehe los gegen die Bastarde, tilge die Söhne der Wächter und laß sie gegeneinander los, daß sie sich einander im Kampfe vernichten.“⁵ „Zu Michael sprach der Herr: Gehe, binde Semjaja und seine übrigen Genossen, die sich mit den Weibern versündigt haben. Binde sie für 70 Geschlechter unter die Hügel der Erde. Vernichte alle Geister der Ver-

¹ Beer S. 241. Flemming S. 31; vgl. Gen. 6, 17.

² Beer S. 242. Flemming S. 33; vgl. Gen. 6, 3. 11.

³ Beer S. 243. Flemming S. 35; vgl. Gen. 8, 21; 9, 11.

⁴ Beer S. 241. Flemming S. 31.

⁵ Beer S. 242. Flemming S. 31.

worfenen und die Söhne der Wächter, weil sie die Menschen mißhandelt haben.“¹ „Da riefen mich die Wächter des großen Heiligen: Henoch, du Schreiber der Gerechtigkeit, gehe und verkünde den Wächtern des Himmels, die sich mit Weibern vergangen: Sie werden keinen Frieden finden.“² „Da baten sie mich, eine Bittschrift für sie zu schreiben. Darauf verfaßte ich ihre Bittschrift und las dieselbe, bis ich einschlief. In meinem Gesichte wurde mir gezeigt, daß deren Bitte nimmermehr erfüllt werden wird.“³

Henoch wird von den Engeln in die verschiedensten Orte geführt: in die Unterwelt, wo die Stimme des erschlagenen Abel ertönt⁴, zu den Behältnissen des Lichtes, des Donners und des Feuers, zu den Ecksteinen, auf denen die Erde ruht, an das Ende der Erde, auf dem das Firmament steht, zu dem Orte, wo das Sternenlicht brennt, an das Ende der Erde, wo die Thore des Himmels sind⁵.

In diesen Schilderungen und Erzählungen klingen nur zwei kurze Stellen an Apok. 6, 10 an: das Rufen des erschlagenen Abel⁶ und das Rachegeheul der in den Gigantenkämpfen Getöteten⁷. Alles übrige ist ein Wust von Abgeschmacktheiten, von denen in der Apokalypse nicht eine Spur zu finden ist. Aus dieser so trüben Quelle hat der Apokalyptiker das Schreien der Märtyrer nicht geschöpft; denn aus ihr schöpfend hätte er notwendig auch von den Lächerlichkeiten mit eingeschöpft, in welche die genannten an die Apokalypse anklingenden zwei Stellen des Henoch-Buches versenkt sind.

Damit haben wir „die Hauptbeweise“ für das Schöpfen der Apokalypse aus dem Henoch-Buche gewürdigt. Mit den

¹ Beer S. 242. Flemming S. 33.

² Beer S. 243. Flemming S. 35.

³ Beer S. 244. Flemming S. 37. 38.

⁴ Beer S. 251—253. Flemming S. 45—53.

⁵ Beer S. 248. 249. Flemming S. 45—47.

⁶ Flemming S. 53. ⁷ Ebd. S. 31.

Nebenbeweisen können wir uns nach dem gewonnenen Resultate kurz fassen.

Der weiße Farren in Hen. Kap. 90¹ ist sicher nicht die Quelle, aus welcher der Apokalyptiker die Schilderung des Lammes mit sieben Hörnern (Apok. 5, 6) entnommen hat², da das beiderseitige Vergleichsobjekt (die Behörnung) nur eine sehr nebensächliche Bedeutung hat, und auf seiten des Henoch-Buches die unwürdige Vorstellung vom Messias als weißen Farren³ zur erhabenen Schilderung des apokalyptischen Lammes (Apok. 5, 6—8) einen zu grellen Kontrast bildet. Das Bild von der Behörnung kommt überdies in den heiligen Schriften so oft vor⁴, daß der Apokalyptiker sehr zahlreiche näher liegende Quellen fand, um das Sinnbild der Behörnung daraus zu entlehnen.

Ähnliches gilt von den vier Winden in Apok. 7, 1, welche sicher, falls sie der Apokalypse nicht originell sind, aus Jer. 49, 36 oder Dan. 7, 2, nicht aber aus Henoch 17, 18. 34. 36. 76 entlehnt sind⁵, da hier nicht vier Winde, sondern eine Vielzahl mit den abgeschmacktesten Schilderungen aufgeführt werden, die einen Zusammenhang mit der Apokalypse ausschließen⁶. Nach dem Henoch-Buche blasen nämlich zwölf Winde aus ihren Behältnissen durch zwölf Thore. Von diesen Winden tragen vier als Säulen den Himmel, spannen ihn aus und schwingen die Sonnenscheibe und die Sterne herum⁷, während andere acht aus ihren Thoren jedesmal Plagen verbreiten⁸.

¹ Beer S. 298. Flemming S. 121.

² Vgl. Völter S. 460.

³ Vgl. Beer S. 298.

⁴ Vgl. Dan. 7, 7. 8; 8, 3. 5. 8. Jer. 48, 25. Klagel. 23, 17. Amos 3, 14. Hab. 3, 4. Zach. 1, 18. 19. 22. 2 Par. 18, 10. 5 Mos. 33, 17. 1 Kön. 2, 10. Ps. 131, 17; 73, 11. Luk. 1, 69.

⁵ Vgl. Völter S. 460.

⁶ Vgl. Hirscht S. 64; Bousset S. 326. 327.

⁷ Beer S. 249. Flemming S. 47.

⁸ Beer S. 282. 283. Flemming S. 62. 98.

Der in das Meer geworfene feurige Berg (Apok. 8, 8) ist ebensowenig aus Henoch 18, 13; 21, 3; 108, 4 entlehnt¹, da es sich bei Henoch um bittende Geister handelt, welche feurigen Bergen und glänzenden Sternen ähnlich sind². Spitta wird doch nicht aufrecht halten wollen, daß der in das Meer geworfene feurige Berg in Apok. 8, 8 ein um Gnade bittender böser Geist sei?

Am meisten Scheinbarkeit hat das vorgebliche Schöpfen der Apokalypse 14, 20 aus Henoch 100, 3. Beiderseits stehen die Pferde tief im Blute der Gottlosen³. Gleichwohl ist die Verschiedenheit der Paralleltexte größer als das Ähnlichkeitsverhältnis derselben. In der Apokalypse haben wir das Bild der Traubenkelterung, bei welcher das Blut der Trauben den Pferden bis an die Zügel dringt, bei Henoch dagegen finden wir kein Bild, sondern einen so blutigen Kampf, daß den Pferden das vergossene Blut der Kämpfenden bis an die Brust reicht. Mit der blutigen Kelterung in Apok. 14, 20 ist Joel 3, 13 viel näher verwandt als Henoch 100, 3. Denn auch bei Joel ist von einer blutigen Kelterung als dem Bilde schrecklichsten Blutvergießens und eines mörderischen Kampfes die Rede. Wenn die Apokalypse das Bild der Kelterung irgendwo entlehnt hat, so ist Joel die Quelle.

Die Anklage der Menschen vor Gott durch Satan in Apok. 12, 10 ist ein Gedanke, der sich schon bei Job Kap. 1 und 2 und Zach. 3, 1 findet. Die Beständigkeit der Anklage ist sicher nicht ein neuer Inhalt, den der Apokalyptiker bloß aus Henoch 40, 7 schöpfen konnte⁴, da die Beharrlichkeit der Anklage im Inhalte der Apokalypse Kap. 12 hinlänglich motiviert ist. Auch besteht zwischen Apok. Kap. 12 und Henoch 46, 7 der wesentliche Unterschied, daß dort ein großer Kampf der guten Engel mit den bösen stattfindet, bei welchem die bösen

¹ Vgl. Spitta S. 327.

² Beer S. 249. 250. 251. 301. Flemming S. 49. 51.

³ Beer S. 305. Flemming S. 132.

⁴ Schmidt S. 30.

besiegt und vom Himmel gestürzt werden, während bei Henoch die Satane von der Stimme eines einzigen Engels abgewiesen und bei Gott nicht zugelassen werden¹.

Wenn Schmidt² die Dämonen in Apok. 16, 13. 14 aus Henoch 53, 2 kompiliert erachtet, weil sie im Gegensatze zu der in den neutestamentlichen Schriften ihnen beigelegten inneren Thätigkeit äußerlich thätig sind, so hätte er nicht übersehen sollen, daß auch nach 1 Petr. 5, 8 und Joh. 14, 30 der Teufel schädigend herumgeht. Auch ist der Unterschied der beiderseitigen Texte (Apok. 16, 13. 14 und Henoch 53, 2) derart erheblich, daß ein Zusammenhang gar nicht zu ersehen ist. In Apok. 16, 13. 14 gehen nämlich Geister der Dämonen in Gestalt von drei Fröschen aus dem Munde des falschen Propheten, des Tieres und des Drachen hervor und versammeln die Könige zum großen Kampfe, während nach Henoch Kap. 53 „alle Strafengel sich niederlassen und alle Werkzeuge des Satans in Bereitschaft setzen für die Könige und Mächtigen der Erde, daß sie damit vernichtet werden“³. Der falsche Prophet mit seinen Zeichen in Apok. 13, 11—17 stimmt mit den „falschen Propheten“ und ihren „großen Zeichen“ bei Matth. 24, 24. Mark. 13, 22 viel näher überein als mit den Fabeln in Henoch Kap. 64 und 65, wo die Geister vom Himmel herabstürzen, den Menschenkindern das Verborgene offenbaren, alle Gewaltthat der Satane, Zaubereien und Beschwörungen mitteilen und ihnen zeigen, wie das Silber aus dem Erdstaube erzeugt wird und das weiche Metall auf der Erde entsteht⁴. Wenn in Apok. 13, 11—17 ein Schöpfen aus Quellen anzunehmen ist, dann hat der Apokalyptiker nicht aus Henoch Kap. 64 und 65 geschöpft, sondern aus den genannten viel näher liegenden, enge verwandten Stellen der synoptischen Evangelien. Die vorgegebenen Kompilationen der Apokalypse aus Apokryphen haben sich demnach ohne Ausnahme als unbegründet erwiesen.

¹ Flemming S. 65.

² S. 30.

³ Flemming S. 73.

⁴ Beer S. 273. Flemming S. 84.

6. Die vorgeblichen heidnisch-mythologischen Bestandteile der Apokalypse.

Nach H. Gunkel¹ ist das siebenköpfige Tier in Apok. Kap. 13—19 und der Drache in Kap. 12 mit der babylonischen Göttin Tiamat, das sterngekrönte Weib in Apok. Kap. 12 mit der Göttin Damkina und der *υἱὸς ἄβρόην* in Apok. 12, 5 mit dem babylonischen Hauptgotte Marduk identisch; ebenso stammt der Kampf des Drachen in Apok. Kap. 12 und des Tieres in Apok. Kap. 13—19 aus der babylonischen Marduk-Sage.

Die sieben Geister Gottes in Apok. 1, 4; 4, 5; 5, 6, sowie die 24 Ältesten in Apok. 4, 5 sollen Nachbildung der babylonischen Sterngötter, speziell der sieben Planeten² und der 24 Sternbilder des babylonischen Tierkreises sein³.

Völter⁴ vermutet, daß die Pferde in Apok. 9, 17 eine Nachbildung der mit den olympischen Göttern kämpfenden Giganten seien.

A. Mayer⁵ betrachtet Dietrichs Erklärung des zwölften Kapitels der Apokalypse, wonach unter dem sterngekrönten Weibe die griechische Göttin Leto, unter dem *υἱὸς ἄβρόην* deren Sohn Apollo und unter dem Drachen Pytho zu verstehen wäre, als „eine neue Auffassung, nachdem die bisherigen Erklärungen die Sache dunkel gelassen“.

H. Holtzmann⁶ zieht noch die ägyptische Mythologie bei, nach welcher die Göttin Hathor, vom Drachen Typhon verfolgt, auf eine Insel flüchtet und den Sonnengott Horus gebiert. Holtzmann fügt bei, daß „in der That uraltes Heidentum eine Invasion zuerst von Osten (Babylonien) durchgesetzt habe, ehe es in Hülle und Fülle von der andern Weltgegend seinen Einzug gehalten“.

Bousset⁷ schließt sich mit teilweiser Zustimmung an die Hypothese von „umgebogener heidnischer Mythologie“ in

¹ Schöpfung und Chaos S. 360—362. 379—398.

² Ebd. S. 300. ³ Ebd. S. 302—308. ⁴ S. 466.

⁵ In Boussets Theol. Rundschau 1897/98, S. 94. 95.

⁶ Neutest. Theol. I, 476. ⁷ S. 145. 169.

der Apokalypse an. Diesen sämtlichen Anschauungen gegenüber ist mit Nachdruck hervorzuheben, daß eine Übernahme heidnisch-mythologischer Elemente in die heiligen Bücher der Juden und Christen mit deren Abscheu vor der heidnischen Götterlehre unvereinbar sei.

Überdies sind die Ähnlichkeitsbeziehungen der gedachten Sagen mit dem apokalyptischen Inhalte so gering, daß eine Beeinflussung der Apokalypse durch dieselben nicht angenommen werden kann.

Prüfen wir zunächst Gunkels Beweise für die Abstammung der Kapp. 12—19 der Apokalypse aus der babylonischen Marduk-Sage!

Gunkel¹ will sehr ausführlich darthun, daß Kap. 12 der Apokalypse weder jüdisch noch christlich erklärt werden könne. Ersteres kann man ohne weiteres zugeben. Für letzteres reproduziert er² nur das von Vischer vorgebrachte Material, welches oben³ bereits widerlegt wurde.

In Gunkels positiver Beweisführung ist das dankenswerteste, daß er im Anhang seines Buches⁴ den babylonischen Marduk-Mythus quellenmäßig in einem babylonischen Epos vorführt und dadurch den Leser in die Lage versetzt, die Ähnlichkeitsbeziehungen des babylonischen Mythus zur Apokalypse selber beurteilen zu können. Der Inhalt des Epos ist folgender:

Erste Tafel. Im Himmel ist allgemeiner Jammer ob des großen Drachen Tiamat, der fünfzig Meilen in der Länge, eine Meile in der Breite hat, dessen Rachen eine halbe Ruthe und dessen Windungen sechzig Ruthen haben. Die Götter im Himmel fallen vor Schrecken hin, ergreifen des Sin Rettungsseil und fragen: Wer wird gegen Tiamat kämpfen und die Erde erretten? Da geht Marduk hin, läßt Wolken und Sturm gegen Tiamat los und tötet sie.

¹ S. 171—202. 235—282.

² Ebd. S. 173—193.

³ S. 40 f.

⁴ S. 407 f.

Ausführlicher ist derselbe Kampf auf der zweiten Tafel des babylonischen Epos¹ enthalten.

Die Göttermutter Tiamat hat sich empört und die Götter zum Kampfe gerufen, die den Tag verfluchen und ihr folgen. Tiamat, die Schöpferin des Alls, die Mutter der Tiefe, bewaffnet die Götter und schafft zum Kampfe riesenhafte Schlangen voll Gift und Blut, einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen, einen Fischmenschen, einen Widder und macht sie unüberwindlich im Kampfe. Da wurde Marduk zornig und biß auf die Lippen. Er tröstet seinen Vater und erklärt sich bereit, gegen die Tiamat zu kämpfen.

Dritte Tafel. Da entbot ich Marduk, der Tiamat zu begegnen. Es wehklagten die Himmelsgötter: Wir können der Tiamat nicht widerstehen. Dann hielten sie Rat und bestimmten Marduk, ihrem Rächer, das Los.

Vierte Tafel. Er befahl, und das Kleid verging; er befahl wieder, und das Kleid war wieder da. Da priesen ihn die Götter und machten ihn zu ihrem Könige und gaben ihm eine Waffe, der Tiamat das Leben abzuschneiden. Bel (Marduk) fertigte einen Bogen, ein Sichelschwert, machte einen Blitz und füllte ihn mit Feuer, bereitete ein Netz, die Tiamat zu fangen, und schuf aus den sieben Winden einen Sturm, um die Tiamat zu verwirren. Dann nahm er den Sturm und bestieg den unvergleichlichen Wagen; er band ein giftiges Viergespann an denselben und vollführte den Weg, ein Giftkraut in der Hand. Tiamat verlor den Verstand, bäumte sich auf und sagte eine Beschwörungsformel. Bel spannte sein Netz aus, liefs den Sturmwind los und der Tiamat in den Rachen wehen, daß sie besinnungslos wurde. Er stiefs ihr das Sichelschwert in den Leib, zerschnitt ihre Eingeweide, warf ihren Leichnam hin und stellte sich darauf. Die Götter, die Bundesgenossen der Tiamat, heulten, wurden im Netze gefangen und in den Kerker ge-

¹ Gunkel S. 400 f.

sperrt. Auch die elf von Tiamat geschaffenen Unholde wurden gefangen.

Diese wüste Phantasie erklärt Gunkel für die ursprüngliche, lebensfrische, heilige Tradition, aus welcher Kapp. 12 und 19 der Apokalypse hervorgegangen seien. Nicht ungerecht urteilt Th. Zahn¹: „Das Chaos, in welches hier der Kosmos der Apokalypse rückverwandelt wird, ist unbeschreiblich.“

Gleichwohl hält Gunkel es für zulässig, die vorgeführte Marduk-Sage mit den Zügen der apokalyptischen Visionen in Apok. Kap. 12 und 19 zu umschreiben: „Die Himmlischen haben die Mutter nicht schätzen können, als Tiamat gegen das gebärende Weib kämpft. Ein himmlisches Wesen rettet das Kind. Erwachsen kehrt der Sohn des Weibes, Marduk, auf weißem Pferde, mit Diademen gekrönt, mit einem geheimen Namen auf Gewand und Schenkel, an der Spitze eines himmlischen Heeres zurück, überwindet die Tiamat und bindet sie im Tartarus².

Man glaubt bei Lesung der Gunkelschen Ausführungen annehmen zu sollen, daß der babylonische Mythos wirklich von einem Reiter auf weißem Pferde mit einem am Gürtel geschriebenen geheimnisvollen Namen berichte. Wie sehr man sich dabei täuschen würde, zeigt der oben vorgeführte Inhalt der Marduk-Sage. Gunkel hätte im Kontexte seiner Ausführungen den auf Kapp. 12 und 19 der Apokalypse bezüglichen Teil des Marduk-Mythos inhaltsgetreu angeben und durch Vergleichung die vorgegebene Übereinstimmung oder doch engste Verwandtschaft mit den betreffenden Teilen der Apokalypse darthun sollen. Statt dessen setzt er in die Vision Apok. Kap. 12 an Stelle des sterngekrönten Weibes den Namen Damkina, an Stelle des *υἱὸς ἀνθρώπου* den Namen des babylonischen Götzen Marduk, an Stelle Michaels und seiner Engel „die Himmlischen“, im 19. Kapitel an Stelle des

¹ Einleitung S. 601.

² Gunkel S. 388.

Wortes Gottes den Bel (Marduk) und an Stelle des Tieres die Tiamat, und führt uns dann nicht den babylonischen Mythos, sondern Kap. 12 und 19 der Apokalypse mit babylonisch-mythologischen Namen vor¹, um zuletzt triumphierend den Gegnern den verlegenen Ausruf in den Mund zu geben: Was sind das für Erörterungen? Gunkel thäte besser, die Siegesfreude zu mäfsigen und sich selbst die Frage zu stellen: Was sind das für Beweise? Erst legt er die Züge der apokalyptischen Visionen in den babylonischen Mythos hinein, dann beweist er uns aus dem also christianisierten und apokalyptisch gestalteten Mythos dessen vollendete Übereinstimmung mit Apok. Kap. 12 und 19. Die Leto- und Hathor-Mythe, die man gleichfalls als Quelle des 12. Kapitels der Apokalypse bezeichnet hat, steht an abgeschmacktem, unwürdigem Inhalte hinter der Marduk-Sage nicht viel zurück. Es handelt sich in diesen Sagen um abgeschmackte Götterkämpfe mit lächerlichem Inhalte: Leto kann nicht gebären, wo die Sonne scheint, weshalb sie Borreas, der Nordwind, zu Poseidon, dem Gotte des Meeres, trägt, der sie nach Olympia bringt und die Tafel mit Wasser bedeckt u. s. w. Hathor flüchtet vor Typhon auf einem Nachen über Sümpfe u. s. w.

Es kann ja zugegeben werden, dafs die heidnischen Mythen von Drachenkämpfen entstellte Traditionen aus der Urzeit des Menschengeschlechtes sind. Aber verfehlt ist es, den erhabenen Inhalt der Apokalypse aus so fürchterlich entstellten und in der Entstellung völlig abgeschmackten Mythen abzuleiten.

Die gedachten Mythen bilden darin einen diametralen Gegensatz zur Apokalypse, dafs sie in ihrem innersten Wesen Polytheismus sind, während in der Apokalypse weder die Engel mit Michael, noch das sterngekrönte Weib, noch der Drache mit seinen Engeln, noch die Tiere des 13. Kapitels göttliche Wesen sind und darum eine verwandtschaftliche

¹ Gunkel S. 388.

Zusammenstellung mit den Göttern des babylonischen, ägyptischen und griechischen Mythos, mit Damkina, Leto und Hathor, mit Tiamat, Typhon und Pytho nicht zulassen.

Zudem ist der Polytheismus der genannten Sagen mit dem krassesten Anthropomorphismus behaftet, ja die Götter dieser Sagen sind sogar mehrfach als Tierungeheuer gedacht; und dies ist nicht etwa allegorisch, sondern buchstäblich zu nehmen, da sich die in Rede stehenden Mythen überhaupt nicht allegorisch deuten lassen. Denn welchen allegorischen Sinn könnte Marduks Sichelschwert haben, mit dem er die Eingeweide der Tiamat zerschneidet, oder der Sturm, den er derselben in den Rachen wehen läßt, oder das Netz, mit dem er sie fängt, oder die tollen Hunde, der Fischmensch, der Skorpionmensch und die andern Unholde, die zum Kampfe geschaffen werden? Wie ließen sich die meilenweiten Windungen der Tiamat allegorisieren? Es sind dies lauter buchstäblich zu nehmende, völlig abgeschmackte Vorstellungen einer wüsten Phantasie, neben denen die Bilder der apokalyptischen Visionen sich unendlich erhaben darstellen.

Wie lächerlich abgeschmackt ist z. B. die Bekämpfung und Überwindung der 60 Meilen langen Tiamat mittels Sturmwind, Giftkraut, Netz und Sichelschwert neben dem apokalyptischen großen Kampfe Michaels und seiner Engel gegen den blutroten Drachen und dessen Sturz vom Himmel auf die Erde, ein Kampf, bei dem jeder Zug sinnreich und bedeutungsvoll ist!

Wie unwürdig ist die Vorstellung von dem auf die Lippen beißenden, das Gewand weg- und wieder zurückzaubernden Marduk auf seinem mit vier giftigen Unholden bespannten Wagen, ein Giftkraut in der Hand, Sturm und Blitz im Gepäck mitführend, neben dem Worte Gottes auf weißen Pferde, begleitet von den himmlischen Heerscharen auf weißen Pferden, einen geschriebenen Namen tragend, den nur das Wort Gottes selber kennt, ausgestattet mit lauter sprechenden Sinnbildern göttlicher Macht, Heiligkeit und Gerechtigkeit!

Wenn Gunkel hervorhebt, daß der Name Damkina der babylonischen Göttermutter Weib bedeute und der Name Marduk Menschensohn, so beweisen beide Namen keinen Zusammenhang mit Apok. Kap. 12, da hier die sterngekrönte allegorische Erscheinung, das „große Zeichen am Himmel“, wohl Weib ist, aber nicht einen Namen, der Weib bedeutet, und ihr Söhnchen nicht den Namen Menschensohn führt. Ohnedies ist die Deutung altgeschichtlicher Namen sehr unsicher, wie man ja den Namen Maria mit 40 verschiedenen Deutungen erklärt hat. Speziell ist die Bezeichnung „Menschensohn“, die bei Ezechiel diesem Propheten selbst, bei Daniel dem Messias, in den Psalmen den Menschen überhaupt beigelegt wird, so allgemein, daß ein Zusammenhang des babylonischen Marduk mit dem apokalyptischen *ἄνθρωπος υἱὸς ἀνθρώπου* nicht gefolgert werden kann.

Die Lücke, welche die babylonische Astronomie am Himmel fand, ist keineswegs identisch mit dem nach Apok. 12, 4 durch den Drachen vom Himmel geworfenen dritten Teile der Sterne¹, da der Abgang des dritten Teiles der Sterne nicht eine bloße Lücke entstehen liefse, sondern eine Verödung des also beraubten Sternenhimmels bewirkte. Daß die Schöpfung im Sinne der babylonischen Naturbetrachtung eine bloße Bildung, nicht eine Hervorbringung aus nichts sei, ist sicher; daß aber auch die Apokalypse dieselbe Vorstellung bekunde², ist unrichtig und oben bereits widerlegt³.

Wenn die Himmlischen der Marduk-Sage die Göttermutter nicht schützen konnten, so findet dies nicht auch in der Apokalypse Kap. 12 ein Seitenstück⁴, da hier die Engel mit Michael thatsächlich über den Drachen siegen, und die Entrückung des *υἱὸς ἁγίου* auf den Thron Gottes nicht im Unvermögen der Engel, über den Drachen zu siegen, begründet ist.

¹ Gunkel S. 387.² Ebd. S. 387.³ S. 57. 58.⁴ Gunkel S. 388.

Wenn wirklich Darstellungen von Göttern mit Sonne, Mond und Sternen als ihrer Umgebung nicht beispiellos sind¹, so ist zu bemerken, daß das Wesen des apokalyptischen „großen Zeichens“ (Apok. 12, 1) nicht im Mitherscheinen der Sonne, des Mondes und der Sterne mit und bei dem Weibe, sondern in der Bekleidung des Weibes mit der Sonne, der Bedienung desselben durch den Mond als Fußschemel und der Bekränzung desselben mit Sternen, und zwar einer Zwölfzahl derselben, besteht, Züge, die Gunkel in keiner heidnischen Mythe nachweisen kann, speziell nicht in der babylonischen Mythologie.

Daß die sieben Geister der Apokalypse mit den babylonischen Planetengöttern², und die 24 Ältesten der Apokalypse mit den 24 göttlich verehrten Sternbildern des babylonischen Tierkreises identisch, oder daß erstere eine Nachbildung der letzteren seien³, liefse sich nur durch die beiderseitig gemeinsame Zahl 7 und 24 stützen; im übrigen besteht diametrale Verschiedenheit. Denn die sieben Geister der Apokalypse sind nicht eine Vielzahl von göttlichen Wesen, also kein polytheistisches Element, sondern der eine göttliche Geist in der Siebenzahl seiner erscheinenden Wirkungen, und die 24 Ältesten sind überhaupt nicht göttliche Wesen, da sie vor Gott anbeten⁴; noch weniger sind sie oder die sieben Geister der Apokalypse Sterngötter, da sie in der Apokalypse mit Sternen in keiner Weise in Zusammenhang gebracht werden.

Die Zahl 7 und 24 läßt sich überdies sehr einfach aus den alttestamentlichen Schriften herleiten, in denen der Geist Gottes siebenfach erscheint⁵, und 24 Vorsteher über die 24 Priesterklassen gesetzt sind⁶.

Die Pferde in der sechsten Posaune⁷, die man aus dem Mythos der Giganten herleiten will⁸, haben augenscheinlich

¹ Gunkel S. 388.² Ebd. S. 300.³ Ebd. S. 302—308.⁴ Apok. 5, 14.⁵ Is. 11, 2.⁶ 2 Par. 8, 14; 31, 2; 35, 2. 1 Par. 24, 7—18.⁷ Apok. 9, 19.⁸ Völter S. 466.

etwas Göttliches nicht an sich und gleichen den Giganten in nichts als in der Schlangengestalt ihrer Schwänze, in der sie den Schlangenbeinen der Giganten entsprechen. Auf Grund der schlangenartigen Pferdeschwänze auf der einen und der schlangenähnlichen Götterbeine auf der andern Seite ist aber eine Identifizierung beider Vergleichsobjekte nicht gerechtfertigt.

Mythologie und apokalyptische Visionen sind Antipoden, deren Gleichstellung und Gleichwertung ein verunglückter wissenschaftlicher Versuch ist.

7. Die vorgeblichen Widersprüche, Doppelsetzungen und Prolepsen in der Apokalypse.

Prolepsen, Doubletten und Widersprüche sind zwar nicht immer sichere Kennzeichen der mangelnden Einheit eines Buches, aber doch schwerwiegende Probabilitätsargumente für gedachten Mangel.

In der Apokalypse sollen nun sehr zahlreiche Widersprüche, nicht wenige Doubletten und einige Prolepsen sich finden.

Abgesehen von den bereits widerlegten Widersprüchen zwischen christlichen, jüdischen, hellenistischen und heidnisch-mythologischen Elementen, werden noch nachfolgende behauptet:

Nach Vischer¹ sollen Widersprüche bestehen:

1. zwischen den 144 000 Besiegelten und den Völkerscharen in Kap. 7, sowie zwischen den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14;

2. zwischen der Errettung der im Tempel Anbetenden in Kap. 11 und der Synagoge Satans in 2, 9 und 3, 9²;

3. zwischen der Benennung Jerusalems als der heiligen Stadt in 11, 2 und als Sodoma in 11, 8³.

Nach Spitta:

1. zwischen der Erhaltung des Tempels in 11, 1. 2 und dem Mangeln eines Tempels in 21, 22⁴;

¹ S. 4. 52. 53.

² Ebd. S. 4. 52.

³ Ebd. S. 4.

⁴ Spitta S. 480.

2. zwischen der Berufung aller Heiden in 7, 8—17 und der Vernichtung aller Heiden in 16, 16—21¹;

3. zwischen den verschiedenen Standorten des Sehers².

Nach Pfeleiderer:

1. zwischen den Sendschreiben der drei ersten Kapitel in ihrer partiellen Bestimmung blofs für einzelne Kirchen und dem von Kap. 4 an laufenden Teile mit seinem universell für die ganze Menschheit bestimmten Inhalte³;

2. zwischen den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14⁴;

3. zwischen Jerusalem als der heiligen Stadt und als Sodoma in 11, 2 und 11, 8⁵.

Nach Rauch:

1. zwischen den Sendschreiben mit partikularem und dem nachfolgenden Teile mit universell bedeutsamem Inhalte⁶;

2. zwischen dem baldigen Eintritte des Endes in 2, 10, 16; 3, 11 und zwischen den mannigfachen, in längeren Zeiträumen sich entwickelnden Plagen in Kapp. 4—20⁷;

3. zwischen der Verwahrung, d. i. Errettung, der Gerechten in 7, 1—8 und den in 2, 10; 6, 11; 7, 14 angegebenen Verfolgungen derselben⁸;

4. zwischen dem verherrlichten Christus in Kapp. 1—3 und dem in 12, 5 erst geborenen Christus⁹;

5. zwischen Kap. 13, insofern in demselben das siebenköpfige Tier lebt, und Kap. 17, in welchem dasselbe „nicht ist“¹⁰;

6. zwischen der Bezeichnung *a zaì w* in 21, 6, wo dieselbe auf Gott, und in 22, 13, wo sie auf Christus bezüglich ist¹¹;

7. zwischen der bestehenden Herrschaft Christi in Kapp. 1 bis 3 und dem Herrschaftsantritte Christi in 19, 11 f.¹²

¹ Spitta S. 480. ² Ebd.

³ Pfeleiderer S. 321. ⁴ Ebd. S. 325. 326. 342. 343.

⁵ Ebd. S. 329.

⁶ Rauch S. 38—42. 119. ⁷ Ebd. S. 117.

⁸ Ebd. S. 117. 118. ⁹ Ebd. S. 118. ¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. ¹² Ebd. S. 120.

Nach Bousset:

1. zwischen den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14¹;
2. zwischen dem Drohen der vier Winde und ihrer Ankündigung in 7, 1—3 und dem Ausbleiben derselben in den nachfolgenden Kapiteln²;
3. zwischen dem Kampfe der zehn Könige in 17, 14 gegen das Lamm im Bunde mit dem Tiere und dem Kampfe derselben gegen die Hauptstadt des Tieres in 17, 16³;
4. zwischen der Schilderung des Tieres in Kap. 13 und desselben Tieres in Kap. 17;
5. zwischen der Erhaltung des Tempels in 11, 1 und dem Mangeln eines Tempels in 21, 22⁴;
6. zwischen dem Herabsteigen Jerusalems von Gott in 21, 2 und zwischen dem Throne Gottes in dem von einem Berge aus geschauten Jerusalem in 21, 10;
7. zwischen den Standorten des Sehers⁵;
8. zwischen dem Mangeln eines Altars in Kap. 4 und dem Vorhandensein desselben in 6, 9⁶.

Nach Erbes:

1. zwischen den 144 000 Besiegelten in 7, 1—8 und den Völkerscharen in 7, 9—17⁷;
2. zwischen den Posaunen und den Zornesschalen in Kapp. 8 bis 11 und Kapp. 15. 16, insofern letztere die ersteren überbieten⁸;
3. zwischen dem in Kapp. 1—3 bereits verklärten Christus und seiner in 12, 5 erst eintretenden Geburt⁹;
4. zwischen der Bereitung der Braut in 19, 7 und ihrem erst nach 1000 Jahren erfolgenden Herabsteigen in 21, 2 („arger Widerspruch“) ¹⁰.

Nach Weizsäcker:

1. zwischen der Ankündigung des dritten Wehe in 11, 14 und seinem nachherigen Ausbleiben ¹¹;

¹ Bousset S. 145. ² Ebd. ³ Ebd. ⁴ Ebd. S. 146.

⁵ Ebd. S. 148. ⁶ Ebd. ⁷ Erbes S. 55. 56.

⁸ Ebd. S. 93—107. ⁹ Ebd. S. 4. ¹⁰ Ebd. S. 102. 103.

¹¹ Weizsäcker S. 508.

2. zwischen den Schauplätzen der Visionen¹;

3. zwischen den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14².

Doubletten sollen bestehen:

Nach Weizsäcker:

1. zwischen dem Drachenkampfe in 12, 1—12 und 12, 13—17³;

2. zwischen der Schilderung des Tieres in Kap. 13 und 17⁴;

3. zwischen der Öffnung des Himmels in 11, 19 und 15, 5⁵.

Nach Bousset:

1. zwischen dem Gerichte in 14, 11—20 und 20, 11—15⁶;

2. zwischen der Flucht des Weibes in 12, 6 und 12, 16⁷.

Nach Rauch:

1. zwischen dem Siege der Märtyrer in 15, 2 und jenem in Kap. 13⁸;

2. zwischen der Doxologie in 1, 6 und 5, 9. 10⁹;

3. zwischen der Schilderung des neuen Jerusalem in 21, 1—6 und 21, 9 f. 10¹⁰;

4. zwischen dem Messiasmahle in 19, 9 und 19, 17. 21¹¹;

5. zwischen der Tempelöffnung in 11, 19 und 15, 5;

6. zwischen dem *γενέσθαι ἐν πνεύματι* in 1, 10 und 4, 1¹².

Nach Erbes:

1. zwischen der Huldigung des Sehers in 19, 9 und 22, 6¹³;

2. zwischen der Versicherung: „Diese Worte sind wahr“ in 19, 9 und 22, 6;

3. zwischen der Schilderung Jerusalems als der Sonne nicht bedürftend und als rein vom Verfluchten in 21, 23 und 22, 5, sowie in 21, 27 und 22, 3.

Prolepsen werden vorgegeben:

Von Weizsäcker:

in 11, 7, wo das Tier (der Drache) des 12. Kapitels anticiptiert und an dieser Stelle unverständlich sein soll¹⁴.

¹ Weizsäcker S. 508.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. ⁶ Bousset S. 145.

⁷ Ebd.

⁸ Rauch S. 89.

⁹ Ebd. S. 88.

¹⁰ Ebd. S. 123.

¹¹ Ebd. S. 120.

¹² Ebd. S. 118.

¹³ Ebd. S. 104.

¹⁴ Weizsäcker S. 509.

Von Rauch:

1. in 14, 8; 16, 19 und 18, 2, wo überall der Sturz Babylons proleptisch angegeben sein soll¹;

2. in 15, 1, wo die Zornesschalen anticipiert sein sollen²;

3. in 6, 11 und 7, 9, wo die Sieger im Gerichte proleptisch stehen sollen³.

Prüfen wir nach der Reihenfolge der betreffenden apokalyptischen Texte zunächst die vorgeblichen Widersprüche!

Ein Gegensatz der drei ersten Kapitel zu den nachfolgenden Teilen des Buches⁴ besteht nicht. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß die einleitende Vision mit den Sendschreiben in Kapp. 1—3 nicht gleich dem Hauptteile des Buches Visionen über die Zukunft bringen kann. Auch weisen die in den drei ersten Kapiteln vorgeführten Kirchen und ihre Zustände typisch auf die Gesamtheit aller Kirchen aller Zeiten hin⁵, haben darum nicht eine lediglich partikulare Bedeutung im Gegensatze zur Allgemeinbestimmung des Theiles von Kapp. 4—22, participieren vielmehr in ihrer typischen Bedeutung an der Bestimmung des Buches für die Gesamtheit aller Kirchen aller Zeiten. Nehmen ja die Sendschreiben durch und durch auf den Gegenstand des Haupttheiles, die Parusie, Bezug⁶ und weisen zugleich auf das in Kapp. 20—22 geschilderte neue Jerusalem⁷ und auf die in 7, 14 genannte und in Kapp. 8—11 näher ausgeführte große Trübsal hin⁸, wie ja auch Hilgenfeld⁹ das Vorgeben eines „Sprunges von lokalen Verhältnissen zu allgemeinen Weltereignissen“ für unbegründet und unhaltbar erklärt. Als siebenfacher Ruf

¹ Rauch S. 118. ² Ebd. S. 119. ³ Ebd.

⁴ Pfleiderer S. 321. Rauch S. 38. 42. 77. 119. Bousset S. 146. Weizsäcker S. 507.

⁵ Vgl. Gutjahr S. 311; Langer S. 3; Hengstenberg I, 156; Hofmann-Lorentz S. 67; Beyschlag in Studien u. Kritiken 1888, S. 132; Cornely III, 729.

⁶ Vgl. Apok. 2, 5. 10. 11. 17. 26—28; 3, 3. 4. 11. 20.

⁷ Vgl. ebd. 3, 12. ⁸ Vgl. ebd. 3, 10.

⁹ In Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 420.

Christi an die Kirchen aller Zeiten, sich auf die Parusie und das Gericht bereit zu halten¹, bilden die drei ersten Kapitel mit den sieben Sendschreiben nicht nur keinen Gegensatz und Widerspruch zum Hauptteile, sondern stehen mit demselben als vollendet sinnreiche Einleitung und Vorbereitung im engsten organischen Zusammenhange.

Das in den drei ersten Kapiteln verkündete baldige Eintreten des Gerichtes und der Parusie² bildet zum Hauptteile Kapp. 4—22 um so weniger einen Widerspruch, als das baldige Eintreten jener Ereignisse auch hier verkündet wird³. Auch hat das Wort „bald“, *ταχύ*, ἐν τάχει, nicht notwendig die Bedeutung von etlichen Tagen oder Jahren, schließt demnach den Ablauf mannigfacher Ereignisse nicht aus, wie Rauch⁴ meint. Läßt ja auch der hl. Petrus im ersten Briefe das Ende aller Dinge nahe sein⁵, fügt aber im zweiten Briefe erklärend bei⁶, daß beim Herrn ein Tag wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag seien. Auch ist es unrichtig, daß in Apok. 2, 10 die Zeit bis zum Gerichte auf zehn Tage bestimmt sei⁷, da nur die Trübsal, welcher der Engel zu Smyrna zum Opfer fällt, zehn Tage dauert.

Der verklärte Zustand, in welchem Christus in den drei ersten Kapiteln erscheint, steht weder zur Geburt des *υἱοῦ ἀρχοῦ* in 12, 5⁸ noch zum siegreichen Reiter in 19, 11⁹ im Widerspruch. Wenn in 12, 5 überhaupt die Geburt Christi zu verstehen ist¹⁰, so ist sie nur angeführt, um das sterngekrönte Weib des 12. Kapitels als Kirche, die einst der Welt den Erlöser gegeben, zu kennzeichnen, und widerspricht in diesem lediglich episodischen Charakter dem in Kapp. 1—3 bereits verklärten Christus nicht. In 19, 11 f. ist nicht der

¹ Vgl. Bisping S. 52; Wolf S. 14.

² Apok. 1, 1. 3; 3, 11. ³ Ebd. 10, 6; 22, 7. 12. 20.

⁴ S. 117. ⁵ 1 Petr. 4, 7; vgl. 1 Joh. 2, 18.

⁶ 2 Petr. 3, 8. ⁷ Rauch S. 117.

⁸ Erbes S. 4. Rauch S. 118. ⁹ Ebd. S. 120.

¹⁰ Vgl. Hofmann-Lorentz S. 166 gegen Stern S. 303; Bisping S. 194.

Eintritt der Verklärung Christi gegeben, sondern die Machtentfaltung des Lammes¹, welches bereits 5, 6—14; 6, 16; 14, 1. 4 als verklärt dargestellt ist, kann also zur Verklärung Christi in Kapp. 1—3 keinen Widerspruch bilden.

Wenn in Kap. 4 ein Opferaltar nicht erwähnt wird, so folgt aus der Nichterwähnung noch nicht, daß er in der Vision dieses Kapitels nicht vorhanden war und deshalb ein Widerspruch zu 6, 9 bestehe². Ist ja auch das in 5, 6 erscheinende Lamm und die Schar der Engel (Apok. 5, 11) in Kap. 4 nicht genannt, ohne daß hierin Widersprüche zwischen Kap. 4 und 5 gefunden würden.

Die Besiegelung der Diener Gottes in 7, 1—8 will teils ihre Auserwählung, teils ihre Bewahrung vor den Gerichtsstrafen, nicht aber ihre Beschützung gegen Verfolgungen ausdrücken, bildet demnach zu den Märtyrern in 6, 11; 7, 14 und 20, 4 keinen Gegensatz³. Daß die in 7, 1 angekündeten vier Winde später nicht kommen und das Ausbleiben derselben einen Widerspruch zu 7, 1 begründe⁴, ist unrichtig, da dieselben in den ersten vier Posaunen (Apok. 8, 7—12) die in 7, 1—3 ihnen beigelegten Wirkungen thatsächlich üben, ob auch die Winde als Träger der vier ersten Posaunenübel nicht ausdrücklich genannt werden. Der Dienst der vier ersten Posaunenengel schließt das mitthätige Eingreifen der vier Winde nicht aus. Was von den Engeln vom Himmel aus verhängt wird, das wird von den Winden über die ganze Erde verbreitet.

Zwischen den Posaunen einerseits und den Zornesschalen anderseits kann auf Grund des abweichenden Inhaltes beider ein Widerspruch, wie ihn Erbes vorgiebt⁵, nicht bestehen, da sie nicht dieselben Ereignisse sind, sondern in verschiedene Zeiten fallende, voneinander verschiedene Gerichtsstrafen darstellen.

¹ Vgl. Apok. 17, 14.

² Bousset S. 148.

³ Rauch S. 117. 118.

⁴ Bousset S. 145.

⁵ S. 102.

Das Verhältniß der 144 000 Besiegelten in 7, 1—8 zu den Scharen aus allen Völkern in 7, 9—17 wird von den Erklärern verschieden bestimmt, ohne jedoch bei der einen wie andern Erklärung einen Widerspruch zu involvieren, wie ihn Vischer¹ und Erbes² finden wollen.

Die eine Erklärung erkennt in den 144 000 Besiegelten die Auserwählten aus dem Judenvolke, und in den Scharen aus allen Völkern die Auserwählten aus den Heiden³. Da bei dieser Deutung die besiegelten 144 000 wohl als Auserwählte, aber nicht als die allein Auserwählten gekennzeichnet sind, so kann ein Widerspruch zu den Völkerscharen, welche durch die Schilderung ihres himmlischen Triumphes als Miterwählte dargestellt werden, nicht bestehen. Warum letztere als Miterwählte nicht durch Besiegelung, sondern durch Darstellung ihres himmlischen Triumphes gekennzeichnet werden, kann verschiedene Gründe haben, deren nächstliegender in ihrer unzählbaren Menge zu suchen sein dürfte.

Eine andere Erklärung erkennt in den 144 000 Besiegelten die Gesamtheit aller Auserwählten, und in den triumphierenden Völkerscharen dieselbe Gesamtheit in anderer Zuständlichkeit⁴. Hierbei kann selbstverständlich nicht ein Schatten von Widerspruch zwischen derselben Schar in verschiedener Zuständlichkeit gefunden werden.

Ebensowenig kann zwischen den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14 ein Widerspruch bestehen, als ob in Kap. 14 eine neue Deutung derselben Schar gegeben wäre⁵. In Kap. 14 sind sie am Ziele der himmlischen Vollendung, in Kap. 7 dagegen erst an der Schwelle des Gerichtes und der Endes- trübsal, weshalb die Schilderung eine verschiedene sein muß,

¹ S. 4.

² S. 55. 56; vgl. Jülicher S. 226; Schmidt S. 32; Pfeleiderer S. 342; Bousset S. 146.

³ Vgl. Th. Zahn, Einleitung S. 593.

⁴ Vgl. Rückert in Tüb. theol. Quartalschr. 1886, S. 433.

⁵ Vgl. Erbes S. 54; Pfeleiderer S. 340; Bousset S. 145; Vischer S. 52. 53; Weizsäcker S. 508.

ohne daß unvereinbare Gegensätze dadurch herbeigeführt wären. Wenn sie in Kap. 14 als Jungfrauen bezeichnet werden, so wird auch hierin kein widersprechender, sondern nur ein neuer Zug dem Gemälde ihrer Schilderung beigelegt. Sie sind in Kap. 14 nicht als Asceten¹, wovon im Texte nichts steht, sondern als Jungfrauen bezeichnet. Ob die Virginität hier buchstäblich oder figürlich zu nehmen sei, gehört nicht zur Aufgabe vorliegender Arbeit. Wenn Pfeleiderer² die Virginität nur im eigentlichen Sinne verstehen kann und daran die Bemerkung knüpft, daß doch nicht alle Auserwählten des Judentums die Enthaltensamkeit beobachtet haben können, so sei er auf die figürliche Virginität in 2 Kor. 11, 2 hingewiesen³.

In 11, 1; 17, 3 und 21, 10 ändert sich der Standort des Sehers und der Schauplatz der Visionen, ohne daß hierin ein Widerspruch gefunden werden könnte⁴. Denn wenn Visionen von ganz verschiedenen Ereignissen geschaut werden, die an verschiedenen Orten sich verwirklichen, muß natürlich auch der Schauplatz der Ereignisse und mit denselben auch der Standort des Sehers ein verschiedener sein, weshalb derselbe den Engeln, welche ihm die Visionen vermitteln, bald in den Himmel (4, 1), bald nach Jerusalem, der heiligen Stadt, und dem Tempel in derselben (11, 1), bald in die Wüste (17, 3), bald auf einen hohen Berg (21, 10) folgt⁵.

Das Messen des Tempels in 11, 2 bildet keinen Widerspruch zum Mangeln des Tempels im neuen Jerusalem (Apok. 21, 22)⁶, da die Tempelmessung nicht die Erhaltung des physischen Tempels bedeuten kann, wie oben nachgewiesen wurde⁷.

¹ Vgl. Bousset S. 145; Weizsäcker S. 518; Spitta S. 481.

² S. 340.

³ Vgl. Rückert in Tüb. theol. Quartalschr. 1886, S. 480 f.; Gebhardt S. 267. 268.

⁴ S. Spitta S. 363; Bousset S. 148; Weizsäcker S. 508.

⁵ Vgl. Hirscht S. 99.

⁶ Spitta S. 480. Bousset S. 146.

⁷ S. oben S. 44.

Ebensowenig kann das *μετρῆσαι τοὺς προσκυνοῦντας* in 11, 2 einen Widerspruch zu der jüdischen Satanssynagoge in 2, 9 und 3, 9 bilden¹. Denn einerseits bedeutet das Messen nicht die Erhaltung oder Errettung², und anderseits können unter den im Tempel Anbetenden nicht Juden verstanden werden, wie oben dargethan wurde³. Auch werden in 2, 9 und 3, 9 nicht alle Juden, sondern nur die verstockten als Satanssynagoge bezeichnet.

Jerusalem ist und bleibt die heilige Stadt (Apok. 11, 2) trotz des Frevels der Juden an Christus und ihrer Verstocktheit, weil die Stadt, obschon ein Sodoma nach der Gröfse und Zahl ihrer Frevel, gleichwohl Schauplatz der erhabensten Gotteswerke ist, und deshalb auch bei Matthäus heilige Stadt heifst⁴ und im nämlichen Evangelium dem Gerichte Gottes überantwortet wird⁵. Der von Vischer⁶, Pfeleiderer⁷ und H. Holtzmann⁸ behauptete Widerspruch zwischen 11, 2 und 11, 8 ist darum unbegründet.

Das dritte Wehe tritt in 11, 15—20 wirklich ein. Es besteht in „der Ausrottung aller, welche die Erde verderbt“⁹. Was in 11, 15—20 blofs summarisch angeführt ist, das wird von 14, 7 an mit Ausführlichkeit entwickelt. Der von Weizsäcker¹⁰ hier gefundene Widerspruch zwischen der Ankündigung des dritten Wehe in 11, 14 und dem nachherigen Ausbleiben desselben ist sohin unrichtig.

Die Zeit, in welcher das 17. Kapitel spielt, muß mit der Zeit des 13. nicht notwendig dieselbe sein. Wenn also wirklich, wie Rauch¹¹ und Bousset¹² behaupten, das Tier im 13. Kapitel als lebend und im 17. Kapitel als nicht mehr

¹ Vischer S. 4. 52.² S. oben S. 44.³ S. oben S. 44. Wenn nämlich der Tempel nicht buchstäblich, sondern als Kirche Christi zu deuten ist, so können die im Tempel Anbetenden nicht Juden sein. Vgl. Beyschlag S. 105.⁴ Vgl. Matth. 4, 5.⁵ Ebd. 27, 53.⁶ S. 4.⁷ S. 329.⁸ Neutest. Theol. I, 464.⁹ Apok. 11, 18.¹⁰ S. 509.¹¹ S. 118.¹² S. 146.

lebend geschildert würde, was zu untersuchen über die Aufgabe vorliegender Arbeit hinausfällt, so läge hierin kein Widerspruch. Ist ja auch der Zustand, in welchem der Drache nach 20, 8 sich befindet, nicht der gleiche wie beim Drachenkampfe in Kap. 12, ohne daß auf Grund des verschiedenen Zustandes ein Widerspruch zwischen Kap. 12 und 20 behauptet würde.

Zwischen dem Tiere in Kap. 13 und 17 muß, auch wenn die Identität beider ohne weiteres vorausgesetzt wird, nicht notwendig allseitige Übereinstimmung in der Schilderung bestehen. Es können in dem einen Kapitel Züge angeführt werden, welche in dem andern fehlen, nur dürfen sie nicht unvereinbar sein, was bei der Schilderung des Tieres in Kap. 13 und 17 nicht der Fall ist. Widersprüche zwischen beiden Kapiteln würden erst entstehen, wenn man in Kap. 17 das Tier mit seinen Häuptern identifizieren würde, wozu man nicht berechtigt ist, da Kap. 17 ausdrücklich zwischen dem Tiere und seinen Häuptern unterscheidet, und letztere authentisch als Könige deutet¹. Die von Spitta², Erbes³ und Rauch⁴ hier behaupteten Gegensätze zwischen Kap. 13 und 17 sind demnach unbegründet.

Die drei Engel in 14, 6. 8. 9 haben ihre Aufgabe mit der von ihnen geübten Ankündigung des Gerichtes gelöst und brauchen deshalb später nicht mehr aufzutreten, und ihr thatsächliches Ausbleiben in späteren Teilen des Buches begründet nicht den von Weizsäcker⁵ vorgegebenen Widerspruch.

Eine Vernichtung aller Heiden ist weder in 16, 14—21, noch in 19, 18—21 ausgesprochen und darum ein Widerspruch zur Berufung der Heiden in 7, 8—17 nicht vorhanden, wie Spitta⁶ ihn behauptet. In 16, 14 werden die Könige der Erde zum großen Streite versammelt, und in 16, 19 zerfällt die große Stadt, und die Städte der Heiden fallen. In

¹ Apok. 17, 7. 9.² S. 137.³ S. 11.⁴ S. 118.⁵ S. 509.⁶ S. 480.

19, 19 kämpfen die Könige der Erde mit ihren Heeren, werden aber aufgerieben (19, 21). Hier wie dort ist von Vernichtung der Heidenmacht, der Heeresmacht der Könige, nicht aber vom Untergange sämtlicher Heiden die Rede. Welchen Sinn hätte auch in 20, 2. 3 die Bindung des Drachen, „damit er die Völker nicht mehr verführe“, wenn alle Heiden voraus den Untergang gefunden hätten?

Wenn in 17, 13 die zehn Könige gegen das Lamm im Bunde mit dem Tiere und in 17, 16 gegen Babylon, die Hauptstadt des Tieres, streiten, so ist nicht gesagt, daß der Kampf im Bunde mit dem Tiere und gegen die Hauptstadt des Tieres gleichzeitig stattfinde. Successive Kämpfe der bezeichneten Art enthalten den von Bousset¹ behaupteten Widerspruch nicht.

In 19, 7 bereitet sich die Braut auf die im gleichen Kapitel (19, 11) erfolgende Parusie des Bräutigams, und nach vollendeter 1000jähriger Herrschaft auf Erden erscheint sie in 20, 2. 10 am letzten Ziele ihrer Vollendung, die ihr bei Gott im Himmel gegeben wurde. Hierin kann ein Widerspruch, wie ihn Erbes² annimmt, nicht entdeckt werden.

Das Schauen Jerusalems als von Gott aus dem Himmel herabsteigend (Apok. 21, 2) und dann des vom Himmel auf die Erde herabgestiegenen von einem hohen Berge aus (21, 9. 10) wird von Bousset³ als widersprechend bezeichnet, jedoch mit Unrecht, da das Schauen zu verschiedener Zeit in je einer andern Situation stattfindet.

Auch der Thron Gottes, der in 21, 2 im Himmel und in 22, 3 im neuen Jerusalem sich befindet, involviert nicht den von Bousset⁴ vorgegebenen Widerspruch, da die Gegenwart Gottes im Himmel und in Jerusalem zugleich keine Unmöglichkeit einschließt, wie ja Gott auch im Alten Testamente im Himmel und im Tempel zu Jerusalem zugleich wohnend dargestellt ist⁵.

¹ S. 145.

² S. 103. 104.

³ S. 148.

⁴ S. 149.

⁵ Vgl. Ps. 10, 5.

Die Bezeichnung Gottes in 21, 6 und Christi in 22, 13 als *a xai o* kann um so weniger den von Rauch¹ behaupteten Widerspruch in sich schliessen, als Christus in der ganzen Apokalypse göttlicher Natur und göttlicher Attribute theilhaft dargestellt wird, wie oben² nachgewiesen wurde.

Dafs in 22, 4 alle Auserwählten im neuen Jerusalem den Namen Gottes an der Stirn tragen, widerspricht nicht der in 7, 1—8 vorgeführten Bezeichnung der 144 000 aus den zwölf Stämmen Israel, wie Vischer³ vorgiebt. Denn gleichviel ob unter den 144 000 in 7, 1—8 die Auserwählten des Judenvolkes oder die Gesamtheit aller Auserwählten verstanden werden⁴, bedeutet die Besiegelung in 7, 1—8 die Auserwählung und Errettung, in 22, 4 dagegen die Gottangehörigkeit im ewigen Leben; also beiderseits etwas Verschiedenes, wonach ein Widerspruch nicht vorhanden ist.

Sämtliche vorgegebenen Widersprüche haben sich sonach als blofs scheinbar herausgestellt, und die Einheit der Apokalypse ist von dieser Seite nicht bedroht.

Ähnliches gilt von den Doubletten.

Kurze Doubletten, kurze zweimalige Erwähnungen derselben Sache, können daher kommen, dafs der Autor des betreffenden Buches durch zweimalige Erwähnung der Sache gröfseren Nachdruck oder gröfsere Klarheit und Fassungs-fähigkeit geben will, wie aus gleichem Grunde auch beim mündlichen Erzählen bisweilen Wiederholungen gebraucht werden. In dieser Bedeutung sind Doubletten blofs eine Eigenart der Darstellung, aber kein Beweis für mangelnde Einheit des Buches. Solcher Art sind in der That die in der Apokalypse vorhandenen Doppelerwähnungen, nämlich die Doublette in 12, 6 und 12, 16 (Rettung des Weibes durch die Flucht), in 21, 1—6 und 21, 9 (Jerusalem als Braut), in 21, 23 und 22, 5 (Jerusalem bedarf der Sonne nicht), in 21, 27 und 22, 3 (in Jerusalem ist nichts Unreines).

¹ S. 118.

² S. oben S. 16 f.

³ S. 50.

⁴ Vgl. oben S. 87.

Ob die Huldigung des Sehers vor dem Engel in 19, 9 und 22, 6 Doppelerwähnung oder zweimaliger Vorgang ist, läßt sich nicht entscheiden. Ist hier Doublette¹ gegeben, dann ist sie nach Art der oben angeführten zu beurteilen.

Andere Stellen werden irrigerweise als Doubletten bezeichnet, ohne es zu sein.

So kann das Tier in Kap. 17 keine Doublette desjenigen in Kap. 13 sein², da in Kap. 17 neue Züge angeführt und vom Tiere Neues verkündet wird. Von den 144 000 in Kap. 7 und jenen in Kap. 14 wird gleichfalls verschiedenes geschildert, weshalb auch hier (in Kap. 14) eine Doublette nicht vorliegt, wie Weizsäcker³ behauptet. Auch die Eröffnung des Himmels in 15, 5 ist ein von 11, 19 verschiedener Vorgang, nicht wie Weizsäcker⁴ und Rauch⁵ meinen, eine müßige Doublette. Die Wiedereröffnung des Himmels in 15, 5 deutet an, daß derselbe nach vollendeter Vision vom Drachenkampfe im Himmel, um derentwillen er in 11, 19 geöffnet worden war, wieder geschlossen wurde.

Das Gericht in 14, 11—20 wird, nachdem es in 11, 15 als Inhalt der siebenten Posaune angekündet wurde, hier in 14, 11—20 zuerst in einem allgemeinen Bilde als Gerichtsernte dargestellt, um nachher in Kapp. 16—19 als letzte Gerichtsstrafe und in Kap. 20 als Weltgericht über die Toten näher ausgeführt zu werden. Doubletten, wie Bousset⁶ sie hier finden will, sind nicht gegeben, da hier wie dort neue Züge des Gerichtes zur Darstellung kommen.

In Kap. 13 wird der siegreiche Kampf der Märtyrer und in Kap. 15 ihr himmlischer Siegestriumph, also nicht dieselbe Sache, wie Rauch⁷ meint, sondern nur zusammenhängende Gegenstände vorgeführt. Die Doxologie in 5, 9. 10 ist nicht von denselben Personen (24 Ältesten) wie in 1, 6 (vom Verfasser) Gott dargebracht, ist darum nicht Doublette, wie Rauch behauptet⁸.

¹ Erbes S. 104.

² Weizsäcker S. 508.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ S. 118.

⁶ S. 145.

⁷ S. 89.

⁸ S. 80.

Das Hochzeitsmahl der Auserwählten in 19, 9 ist selbstverständlich mit dem Fraße der Vögel an den Leichen der im Kampfe Gefallenen (19, 17. 18. 21) nicht dieselbe Sache, und es ist nicht recht verständlich, wie Rauch hier eine Doublette finden kann¹.

Eine Einleitungsdoulette ist in 1, 4—20 neben und nach 1, 1—3 nicht gegeben, wie Pleiderer² es will. Denn in 1, 4—20 beginnt bereits der apokalyptische Inhalt mit Vorführung der ersten Vision. Will man diese erste Vision als Einleitung betrachten, so ist sie nur die Fortsetzung der in 1, 1—3 beginnenden Einleitung, nicht aber eine zweite neben der ersten.

Das *γενέσθαι ἐν πνεύματι* in 4, 2 ist nicht derselbe Vorgang wie in 1, 10, wie Rauch³ vorgiebt, vielmehr beginnt hier eine neue Vision, nicht der visionäre Zustand überhaupt, welcher in 1, 10 bereits eingetreten ist. Eine Doublette ist demnach auch hier nicht vorhanden.

Nicht anders ist es mit den vorgeblichen Prolepsen, soweit unter denselben vorzeitige Anführung von Dingen gemeint ist, die an solcher Stelle unverständlich sind und erst durch die Angaben späterer Stellen verständlich werden. Der Sturz Babylons wird bereits beim Erntegerichte in 14, 8 summarisch angegeben, um später, wo das Erntegericht in Kapp. 16—19 in den Einzelzügen dargestellt wird, in ausführlicher Schilderung (Kap. 18) mit einer in 16, 19 vorausgeschickten Ankündigung dargestellt zu werden. Da schon die erste summarische Anführung in 14, 8 hinlänglich verständlich ist, so ist von einer die Einheit des Buches störenden Prolepse⁴ nichts zu entdecken.

Die Engel mit den Zornesschalen werden in 15, 1 in titelartiger Allgemeinheit erwähnt, um von 15, 5 an mit Ausführlichkeit geschildert zu werden. Auch hierin liegt keine an dieser Stelle (15, 1) unverständliche Anticipation vor, wie Rauch⁵ es will.

¹ Rauch S. 118. 120.

² S. 319.

³ S. 118.

⁴ Ebd.

⁵ S. 119.

Das Tier aus dem Abgrunde in 11, 7 ist nicht eine hier unverständliche Prolepse des Tieres in 12, 3, wie Weizsäcker¹ meint, da bereits in 9, 11 ein Tier aus dem Abgrunde aufgestiegen ist, nämlich Abaddon, der König des aus dem Abgrunde gekommenen Heuschreckenschwarmes. Damit fallen sämtliche aus vorgeblichen Widersprüchen, Wiederholungen und Prolepsen gegen die Einheit der Apokalypse erhaltenen Einwände als unstichhaltig in sich zusammen.

8. Die vorgeblichen Zusammenhangsunterbrechungen.

Die mangelnde Einheit der Apokalypse soll sich in dem nur künstlich hergestellten oder ganz vermifsten Zusammenhange verschiedener Teile des Buches sehr deutlich verraten. Solche „Risse, Nähte oder Klammern“ sollen sich an nachbezeichneten Stellen finden.

Nach Pfeiderer: in 4, 1; 5, 1; 7, 9²; 10, 7—17³; 12, 1⁴; 12, 13; 14, 1—5; 19, 6—10; 20, 4—7; 21, 5—9; 22, 6—21⁵.

Nach Weizsäcker: in 4, 1; 7, 1—7; 10, 1; 12, 1; 13, 1; 17, 1⁶.

Nach Paul Schmidt: in 4, 1⁷; 5, 1; 8, 1⁸; 10, 1⁹; 12, 1¹⁰; 14, 6¹¹; 17, 1¹².

Nach Erbes: in 7, 1¹³; 12, 1¹⁴; 14, 13¹⁵.

Nach Christian Rauch: in 1, 7. 8¹⁶; 4, 1¹⁷; 8, 1; 10, 1; 11, 1; 11, 14; 12, 1; 12, 13; 14, 14; 19, 11; 21, 1¹⁸.

Nach Spitta: in 7, 9¹⁹.

Nach Völter: in 10, 1; 11, 14²⁰.

¹ S. 510.

² Pfeiderer S. 350.

³ Ebd. S. 327.

⁴ Ebd. S. 330.

⁵ Ebd. S. 350.

⁶ Weizsäcker S. 506. 507.

⁷ Schmidt S. 10.

⁸ Ebd. S. 11.

⁹ Ebd. S. 12.

¹⁰ Ebd. S. 13. 14.

¹¹ Ebd. S. 14.

¹² Ebd.

¹³ Erbes S. 57.

¹⁴ Ebd. S. 1—4.

¹⁵ Ebd. S. 2.

¹⁶ Rauch S. 121.

¹⁷ Ebd. S. 77.

¹⁸ Ebd. S. 77—114.

¹⁹ Spitta S. 86.

²⁰ Völter S. 96.

Nach Bousset: in 7, 1; 7, 8¹; 10, 1; 10, 14²; 12, 1; 17, 1³.

Jülicher⁴ giebt dieselben Zusammenhangsunterbrechungen an wie Bousset.

Von den vorgeführten Zusammenhangsunterbrechungen sind einige bereits bei den vorgeblichen Widersprüchen widerlegt worden; aber auch alle übrigen entbehren jeder haltbaren Begründung. In 1, 7. 8 ist durch Hinweis auf die Ankunft desjenigen, der *A καὶ Ω*, „der Anfang und das Ende“ ist, der Gegenstand des Buches angegeben⁵. Obwohl diese Verse der grammatischen Verbindung entbehren, was indes dem apokalyptischen Stile auch sonst nicht fremd ist⁶, so fügt sich die Angabe des im Buche behandelten Gegenstandes an der Stelle zwischen dem Eingangsgrufse und der Eingangsvision dem Zusammenhange so vorzüglich ein⁷, daß von einer Zusammenhangsunterbrechung, wie sie Spitta⁸, Völter⁹ und Rauch¹⁰ finden wollen, nicht die Rede sein kann.

In 4, 2 bedeutet das *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* den Beginn einer neuen Vision mit dem neuen Inhalte *ὃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (4, 1), nachdem in Kapp. 2 und 3 das *ὃ εἰσὶν* den Inhalt gebildet hat. Der Zusammenhang ist in 1, 19 bereits skizziert und hier in 4, 1. 2 vorzüglich gewahrt, zumal, wie oben¹¹ bereits nachgewiesen wurde, auch der vorgebliche „Sprung von lokalen Verhältnissen zu allgemeinen Weltereignissen“¹² der Begründung entbehrt.

In 5, 1 wird dem Seher das versiegelte Buch geboten, zu dessen Empfangnahme er in 4, 1 in den Himmel gerufen wurde. Der Zusammenhang, den Pfeleiderer¹³ und Schmidt¹⁴ mit Unrecht gestört finden wollen, ist in keiner Weise unterbrochen.

¹ Bousset S. 144.

² Ebd.

³ Ebd. S. 145.

⁴ S. 226. 227.

⁵ Vgl. Bisping S. 18.

⁶ Vgl. Apok. 13, 9. 10; 16, 15; 22, 7. 12.

⁷ Vgl. Hirscht S. 16. 17.

⁸ S. 20—26.

⁹ S. 13.

¹⁰ S. 121.

¹¹ S. oben S. 84—85.

¹² S. Pfeleiderer S. 321; Weizsäcker S. 507; Rauch S. 77.

¹³ S. 350.

¹⁴ S. 11.

In 7, 1 und 7, 9 f. werden zu Beginn des Gerichtes die Auserwählten vorgeführt, denen dasselbe nicht den Untergang bringen soll. Eine solche Einführung des Gerichtstages ist einzig zweckmäßig, weit entfernt, die von Weizsäcker¹, Erbes², Bousset³, Spitta⁴ und Pfeleiderer⁵ vorgegebene Störung des Zusammenhanges zu bringen. Dafs zwischen den Bezeichneten der zwölf Stämme und den Völkerscharen in 7, 9 kein Widerspruch und also auch keine Zusammenhangsstörung bestehe, ist bereits oben⁶ dargethan worden. Wenn in 8, 1 P. Schmidt⁷ zu Beginn der Posaunen einen Inhaltsrifs finden will, so übersieht er, dafs die Posaunen den Inhalt des in 6, 17 angekündigten und in 8, 1 eröffneten siebten Siegels entwickeln und in sehr sinnreicher Weise durch das himmlische Rauchopfer (8, 3—5) als Sinnbild der Erhöhung des in 6, 10 erwähnten Flehens der Märtyrer um das göttliche Gericht eingeführt werden. Durch das Rauchopfer wird auch in formaler Weise der Zusammenhang der Posaunen mit 6, 10 und den Siegeln des 6. Kapitels überhaupt hergestellt.

In 10, 1 wird mit dem vom Engel gebrachten und dem Seher zum Verschlingen gebotenen Büchlein und mit dem feierlichen Schwure (10, 5. 6) der in 11, 1 beginnende zweite Teil der sechsten Posaune eingeführt und auf die Wichtigkeit und das schnelle Eintreten seines Inhaltes hingewiesen. Der von Weizsäcker⁸, Schmidt⁹, Rauch, Völter¹⁰ und Bousset¹¹ hier gefundene Rifs des Zusammenhanges ist weder in 10, 1 noch in 11, 1 gegeben.

Die in 10, 7 beschworene unmittelbare Nähe des Geheimnisses Gottes, der segensreichen Vollendung, wird in Kap. 11 durch die Endeszeugen eingeleitet und in der siebenten Posaune 11, 15—19 herbeigeführt, wobei das Gericht über

¹ S. 509.² S. 57.³ S. 144.⁴ S. 86.⁵ S. 350.⁶ S. oben S. 87.⁷ S. 11.⁸ S. 506. 507.⁹ S. 12.¹⁰ S. 96.¹¹ S. 144.

Jerusalem in 11, 2. 13 nicht hindernd, wie Pfleiderer¹ meint, sondern durch Entwaffnung der Feinde (11, 13) nur fördernd wirkt.

In 11, 14 wird die siebente Posaune angekündet als drittes Wehe. Der Eintritt des angekündeten Wehe bleibt nicht aus, wie oben schon nachgewiesen wurde². Eine Zusammenhangsstörung ist darum völlig unbegründet.

Die Schwierigkeiten, welche der Zusammenhang in 12, 1 bietet, sind längst bekannt und nicht erst eine Entdeckung der Litterarkritiker Bousset³, Weizsäcker⁴, Pfleiderer⁵, Schmidt⁶ und Erbes⁷. Indes ist der Zusammenhang dadurch geknüpft, daß von Kap. 12 an die in 10, 7 und noch mehr in 11, 15—19 summarisch vorgeführte siebte Posaune in ihren Inhalt entwickelt wird⁸, wie denn in der That der Inhalt von Kapp. 12—22 mit dem in 10, 7 und 11, 15—19 skizzierten sich deckt. Denn wenn nach der genannten Skizze die siebte Posaune in dem Siege über die erzürnten Völker (11, 18), in der Machtentfaltung Gottes (11, 17), in der Ausrottung aller, welche die Erde verderbt (11, 18), in dem Gerichte über die Toten (11, 18), in der Zuweisung des Lohnes an alle Gerechten (11, 18), im ewigen Reiche Gottes und Christi (11, 15. 17) und im Eintritte des von allen Propheten verkündeten Geheimnisses Gottes (10, 7) besteht, so ist Gottes Machtentfaltung, sowie die vollständige, endgültige Überwindung der zürnenden Völker und die Ausrottung aller Gottlosen in 14, 7—20 (Erntegericht), in 15, 6 bis 16, 21 (sieben Zornesschalen), in Kapp. 18 und 19 (Sturz Babylons und Vernichtung des Tieres und der ihm verbündeten Könige)

¹ S. 327.² S. oben S. 89.³ S. 145.⁴ S. 507.⁵ S. 330.⁶ S. 13. 14.⁷ S. 1—4.

⁸ Vgl. Rückert in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 408; Krementz S. 113; Kaulen S. 263; Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 443, gegen Hofmann-Lorentz S. 153; Th. Zahn, Einleitung S. 594. 595; Belser S. 417, welch letztere das 12. Kapitel zeitlich rückschreiten lassen.

und in 20, 7—9 (Vernichtung der Völkermacht Gogs), das Gericht über die Toten in 21, 12—15, die Belohnung aller Gerechten in 14, 1—5; 15, 2—4; Kapp. 21 und 22, endlich Gottes und Christi ewiges Reich und Gottes Geheimnis in Kapp. 21 und 22 verwirklicht. Die Kapp. 12—22 sind also handgreiflich die Ausführung dessen, was in 11, 15—19 als Inhalt der siebten Posaune skizziert ist. Die Ausführung der siebten Posaune erfolgt von 12, 1 an in der Art, daß in Kapp. 12. 13 und 17 die aus der Verfolgung der Heiligen, dem Wüten des Drachen und seiner verbündeten Mächte entstandene Reife der Welt für die Parusie und das Parusiegericht dargestellt wird, während in 14, 16—20 das Parusiegericht vorerst summarisch als Ernte geschildert wird, um in 16, 1 bis 20, 15 mit Ausführlichkeit in seinen einzelnen Zügen dargestellt und dabei zuerst als Untergangsgericht über Babylon und das Tier mit seinen verbündeten Mächten (Kapp. 16. 18. 19), dann als Untergang Gogs und Magogs (20, 7—9) und zuletzt als Weltgericht (20, 11—15) ausführlich entwickelt zu werden. 14, 1—6; 15, 1—4; 19, 6—10 sind Lichtblicke¹, welche im Ungewitter des Parusiegerichtes den Lohn der im Gerichte Geretteten zeigen.

Damit sind alle Einreden gegen den Zusammenhang der Kapp. 12—20 entkräftet; indes empfiehlt es sich, auf die gegnerischen Einwendungen einzeln einzugehen.

In 12, 13 ist der Kampf des Drachen gegen das sterngekrönte Weib auf Erden dargestellt, nachdem derselbe schon in 12, 6 vorgemerkt wurde. Durch die Doppelerwähnung dieses Kampfes ist zwar formell in Weise stilistischer Ungenauigkeit der Zusammenhang etwas gestört, jedoch nicht in 12, 13², sondern in 12, 7—12, wo der Drachenkampf gegen Michael vor den Kampf desselben gegen das Weib in 12, 6 zu denken ist. Eine Störung des inhaltlichen Zu-

¹ Vgl. Rückert in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 411. 412; Langer S. 81.

² Pfleiderer S. 350.

sammenhanges ist nicht gegeben, da der Drachenkampf gegen Michael und jener gegen das Weib auf Erden nur verschiedene zusammengehörige Phasen der Drachenkämpfe des 12. Kapitels sind.

In 13, 1 beginnt der Drache seinen Kampf, den er in Kap. 12 gegen Michael und das sterngekrönte Weib geführt hat, nunmehr gegen „die andern Söhne des Weibes, welche das Zeugnis Jesu haben“, und zwar durch den Dienst irdischer Mächte, des Tieres mit sieben Köpfen und des falschen Propheten. Wie hierin der Zusammenhang unterbrochen sein sollte¹, ist nicht zu erkennen.

In 14, 1—5 ist zwischen dem Kampfe des Drachen und seiner Verbündeten in Kapp. 12 und 13 und der Überwindung des Drachen und seiner Verbündeten in 14, 6 ff. eine sinnreiche Episode vom Triumphe der nach bestandnem Gerichte bereits am Ziele der Seligkeit befindlichen Auserwählten eingesetzt. Es soll damit gesagt sein, daß die Auserwählten als Sieger aus dem letzten schweren Entscheidungskampfe hervorgehen, und es soll ein Lichtblick auf den himmlischen Siegestriumph der auf seiten des Lammes Stehenden im Ungewitter der Gerichtsschrecken eröffnet werden². Dadurch ist ein sehr sinnreicher Übergang von den Verfolgungen zum Gerichte über die Verfolger geboten; von einer Unterbrechung des Zusammenhanges³ kann hierbei keine Rede sein.

In 14, 13. 14 beginnt die Ausführung des in 11, 18 summarisch skizzierten Untergangsgerichtes, nachdem Kapp. 12

¹ Vgl. Weizsäcker S. 506. 507. Es ist nichts dagegen zu erinnern, wenn Weizsäcker den Inhalt der Kapp. 12. 13 und 17 „Hauptbilder“ nennt. Jedoch stehen diese Hauptbilder, insofern sie die Gerichtsreife der Welt bzw. Babylons darstellen, im engsten Zusammenhang mit dem in 14, 14—20; 16; 18; 19, 11—21; 20, 11—15 geschilderten Gerichte.

² Vgl. Rückert in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 412. 412. A. Zahn in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885, S. 353. 354.

³ Pfeleiderer S. 350. Schmidt S. 14.

und 13 die Gerichtsreife der Welt dargestellt haben. Es ist jedoch mit den genannten Versen 14, 13. 14 nicht ein Zurückkehren zu dem „von 12, 1 an abgebrochenen“ Zusammenhange mit 11, 18 gegeben, wie Erbes¹ meint; vielmehr wird nur das in 11, 18 blofs Skizzierte von 14, 13 an ausführlich entwickelt, nachdem in Kapp. 12 und 13 die Gerichtsentwicklung mit der Gerichtsreife ausführlich motiviert worden ist. Der Zusammenhang des Inhaltes ist von Kapp. 12 bis 14, 13 nicht abgebrochen worden, kann darum mit 14, 13 nicht wieder angeknüpft werden.

Mit 17, 1 beginnt das in 16, 19 angekündete Gericht über Babylon, und zwar in der Art, daß Kap. 17 die Gerichtsreife, Kap. 18 das Gericht selbst vorführt, ganz ähnlich wie in Kapp. 12 und 13 die Gerichtsreife der Welt dem Gerichte über dieselbe vorausgeschickt wurde. Der Zusammenhang ist demnach nicht, wie Schmidt², Bousset³ und Weizsäcker⁴ behaupten, unterbrochen.

In 19, 6—10 steht die Hochzeit des Lammes nicht außer Zusammenhange, wie Pfeleiderer⁵ angiebt; vielmehr steht sie einerseits in idealem Zusammenhange mit dem unmittelbar vorausgehenden Sturze der Hure Babylon und anderseits mit der in 19, 11 folgenden Parusie, durch welche der Braut der Bräutigam zugeführt wird, ohne daß dessen Kampf und Sieg in 19, 17—21 einen Aufschub herbeiführte, wie Pfeleiderer⁶ behauptet. Die Braut bereitet sich für die Hochzeit, während der Bräutigam die Feinde der Braut vernichtet und den Boden säubert, auf dem die Hochzeit gefeiert werden soll. Der Zusammenhang ist also auch in 19, 11 nicht unterbrochen, wie Rauch⁷ vorgiebt.

In 21, 4—6 stört Christi tausendjährige Herrschaft den Zusammenhang nicht, wie Pfeleiderer⁸ behauptet. Sie läßt sich als Folge der in 19, 19—22 vorgeführten Vernichtung

¹ S. 2. ² S. 14. ³ S. 145.

⁴ S. 506. 507; vgl. oben S. 100, Anm. 1.

⁵ S. 350. ⁶ S. 350. ⁷ S. 10. ⁸ S. 350.

des Tieres und seiner Macht und der gänzlichen Überwindung des Drachen betrachten und schließt sich bei dieser Auffassung völlig ungezwungen an den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden an.

Nimmt man 20, 1—6 episodisch¹, so dient die kurze Episode zur Motivierung des in 20, 7—9 folgenden Völkerkampfes und stört auch in dieser Auffassung den Zusammenhang nicht².

Zwischen dem Schauen des vom Himmel herabsteigenden Jerusalem in Apok. 21, 1 und nachher des herabgestiegenen von einem Berge aus (Apok. 21, 10) ist kein Widerspruch zu entdecken, da beides sich vorzüglich vereinbaren läßt, weshalb die von Bousset³ vorgegebene Zusammenhangsunterbrechung weder in 21, 1 noch in 21, 10 gegeben ist.

In 21, 5—9 schließt sich das Sprechen Gottes sachgemäß an das Herabsteigen des neuen Jerusalem vom Himmel (21, 2) an und läßt einen Rifs im Zusammenhange⁴ nicht ersehen.

In 22, 6—21 sind die Schlufsworte des Engels, des Herrn und des Sehers, mit denen der gesamte apokalyptische Inhalt endet, gegeben. Die abrupte Anführung der Worte gehört zur Eigenart des apokalyptischen Stiles⁵. Wie da, wo der Schlufsstein auf den ganzen Bau des apokalyptischen Inhaltes gesetzt wird, der Zusammenhang gestört sein sollte, ist nicht zu verstehen. Die sämtlichen vorgeblichen „Risse“, „Nähte“, „Klammern“, oder wie die Zusammenhangsstörungen sonst genannt werden wollen, haben sich als unthatsächlich erwiesen.

¹ Vgl. Cornely p. 730.

² Über die verschiedenen Deutungen des tausendjährigen Reiches vgl. Franzelin, *De div. trad.* p. 206 (augustinische Deutung); Tiefenthal S. 711. 712 (voreschatologisch); Kaulen III, 264; Krementz S. 163. 164; Waller S. 430—434; Gebhardt S. 290 ff.; Th. Zahn, *Einleitung* S. 595 (eschatologisch). Über den Ursprung des Chiliasmus aus jüdischen Kreisen vgl. Beer S. 265; Gunkel, *Das vierte Buch Esra* S. 370; Littmann, *Das Buch der Jubiläen* S. 80.

³ S. 148.

⁴ Pfleiderer S. 350.

⁵ Vgl. Apok. 1, 7. 8; 13, 9. 10; 14, 12; 16, 15.

Der Einzelwiderlegung der vorgeblichen Zusammenhangsunterbrechungen wollen wir noch eine gemeinsame, gegen alle zumal gerichtete folgen lassen in dem Nachweise des einheitlichen Gegenstandes der Apokalypse und seiner einheitlichen Durchführung in allen Teilen des Buches.

Den einheitlichen Gegenstand der Apokalypse bildet die Parusie und das mit derselben verbundene Endesgericht¹. Dieses „eigentliche Thema des Buches“² wird schon im Eingange³ bestimmt ausgesprochen, im Schlufskapitel⁴ wiederholt und im Kontexte der Apokalypse⁵ des öfteren hervorgehoben, ist also durch die verschiedensten Teile des Buches bezeugt, weshalb die Meinung Kliefoths⁶, Tiefenthals⁷ und Wallers⁸, die Parusie mit dem Endesgerichte bilde nur den letzten und wichtigsten Teil des apokalyptischen Inhaltes, nicht haltbar erscheint, und mit Ausschluss der zeit-⁹ und kirchengeschichtlichen¹⁰ Deutung der Apokalypse nur die eschatologische¹¹ im Buche selbst ihre Begründung findet.

Die Ausführung des Gegenstandes in der Apokalypse ist durch und durch einheitlich.

Die Sendschreiben, welche den Kirchen und ihren Engeln ihre Werke vor Augen stellen, sie loben, tadeln, mahnen und strafen, und dabei beständig auf die nahende Parusie und das Gericht Bezug nehmen, bilden ein Vorgericht, welches Christus

¹ Vgl. Bisping S. 18. ² Ebd. ³ Apok. 1, 7.

⁴ Ebd. 22, 7. 17. 20. ⁵ Ebd. 3, 11; 14, 7; 16, 5.

⁶ I, 129. ⁷ S. 117. ⁸ S. 115.

⁹ Typisch für die zeitgeschichtliche Deutung sind Vischer S. 1. 2; Pfeleiderer S. 318.

¹⁰ Der kirchengeschichtlichen Deutung huldigen Gutjahr S. 311. 312; Kaulen III, 261; Langer S. 3.

¹¹ Die eschatologische Deutung wird vertreten von Irenäus, Cyrill von Jerusalem, Hippolyt, Hieronymus, Augustinus, Viktorin, Gregor dem Großen, Tertullian, Theodoret, Beda, Ribera, Pererius, Cornelius a Lapide; neuestens von Bisping S. 16—21; Cornely III, 729; Hofmann-Lorentz S. 67; Th. Zahn, Einleitung S. 593. Klementz, welcher prinzipiell der kirchengeschichtlichen Deutung huldigt (S. 10), adoptiert gleichwohl vom 4. Kapitel der Apokalypse an die eschatologische Auslegung.

mit den Kirchen hält, um sie auf die Parusie und das Endesgericht vorzubereiten; sie sind ein siebenfacher Ruf: „Bereitet den Weg des kommenden Richters!“ Als paränetisch-prophetischer Hinweis auf die Parusie und das Endesgericht¹ stehen die Sendschreiben mit dem Gegenstande des Buches in engem Zusammenhange.

Das in Kap. 5 gebotene versiegelte Buch enthält die Parusie und deren Vorereignisse.

Die Vorereignisse oder genauer die Vorzeichen sind in den ersten sechs Siegeln des 6. Kapitels enthalten². Die ersten fünf Siegel decken sich mit den Vorzeichen der Parusie bei den Synoptikern, von denen es erklärend heißt, daß sie noch nicht alsbald das Ende bringen und deshalb noch nicht erschrecken dürfen³. Das sechste Siegel stimmt mit den letzten Zeichen der nahenden Parusie bei den Synoptikern überein⁴ (Matth. 24, 29. Mark. 13, 24. 25. Luk. 21, 25). Als Vorereignisse und Vorzeichen der Parusie stehen die sechs ersten Siegel mit dem Gegenstande des Buches in unmittelbarem Zusammenhange. Das siebte Siegel bringt in sieben Posaunen den Tag des göttlichen Zornes, die Parusie mit den mit ihr zusammenhängenden, vorgängigen und nachfolgenden Gerichtereignissen⁵, entwickelt also den Gegenstand des Buches unmittelbar.

¹ Vgl. Bisping S. 52; Wolf S. 14; Hofmann-Lorentz S. 67; Cornely p. 729; Beyschlag S. 132.

² Vgl. Kliefoth II, 58. 77; Beyschlag S. 133; Hofmann-Lorentz S. 91. 95; Th. Zahn, Einl. S. 592. 593. Bisping (S. 113 ff.) und Krementz (S. 171) stimmen wenigstens insoweit überein, als sie die Siegel eschatologisch deuten. Stern (S. 217) und Tiefenthal (S. 303 bis 322) deuten dieselben kirchengeschichtlich.

³ Vgl. Kliefoth II, 58 ff.; Hofmann-Lorentz S. 89—91; Th. Zahn, Einl. S. 592. 593.

⁴ Vgl. Hofmann-Lorentz S. 95; Th. Zahn, Einl. S. 593; Langer S. 37. 38.

⁵ Vgl. Kliefoth II, 110. 111 ff.; Hofmann-Lorentz S. 112; Th. Zahn, Einl. S. 593. Bisping (S. 144 ff.) und Krementz (S. 92) halten wenigstens an dem eschatologischen Charakter sämtlicher Posaunen

Die sechs ersten Posaunen entwickeln die der Parusie vorgängigen Gerichtsstrafen in universeller Ausdehnung, die siebente Posaune bringt zunächst Gerichtsstrafen, welche in sieben Zornesschalen Babylon, dem Tiere und den verbündeten Mächten den Untergang bereiten und als Parusie, nicht als persönliche, sondern moralische (Apok. 19, 11—21), erscheinen. In ihrem weiteren Verlaufe entwickelt die siebente Posaune die Gefangensetzung des Drachen und Christi tausend-jähriges Reich, wenn man nicht lieber Apok. 20, 1—6 als Episode betrachten will¹; ferner die Vernichtung der Völkermacht Gogs, die in dem großen, weißen Throne (Apok. 20, 11) angedeutete und in Apok. 1, 7 bereits anticipierte persönliche Parusie, das Weltgericht und das neue Jerusalem.

Die Apokalypse erweist darum durch alle Teile ihres Inhaltes einen einheitlichen Gegenstand, nämlich die Parusie, und eine streng einheitliche Durchführung des Gegenstandes. Auf den Gegenstand des Buches weisen die Sendschreiben der drei ersten Kapitel prophetisch-paränetisch hin, die Siegel bringen die Vorzeichen und Vorereignisse, die Posaunen den Gegenstand, die Parusie und das Endesgericht selber. Mit der Vision vom neuen Jerusalem und dem sehnsüchtigen Rufe des Sehers: *Ἐρχου, κύριε Ἰησοῦ* (22, 20) hat die letzte Posaune ausgeklungen und die gesamte Apokalypse den denkbar schönsten, einheitlichen Abschlufs gefunden.

Bezüglich des Ganges, den die Visionen der Apokalypse und ihre Darstellung nehmen, wird von verschiedenen verschiedenes behauptet. Hofmann-Lorentz² will eine siebenfache Parallele finden, deren jede am letzten Ende aller Dinge auslief. Th. Zahn³ läßt den Faden des Entwicklungsganges zweimal am allerletzten Ende angelangt sein und von da zu neuen Visionsreihen zurückkehren⁴.

fest. Langer (S. 44), Wolf (S. 30) und Gebhardt (S. 256) erklären dieselben kirchengeschichtlich.

¹ Cornely p. 130.

² S. 67.

³ Einleitung S. 593.

⁴ Vgl. Belser, Einl. S. 416. 417.

Allein nach der vorausgegebenen Inhaltsdarstellung und Inhaltsbegründung sind die vorgeblichen Parallelreihen von Visionen notwendig ausgeschlossen.

Der thatsächliche Entwicklungsgang des apokalyptischen Inhaltes ist ein beständiges Fortschreiten desselben, wie die Darstellung des Inhaltes es gezeigt hat. Nur das sechste Siegel ist, wenn unter demselben die allerletzten Vorzeichen der Parusie verstanden werden¹, zeitlich eine Prolepse, gehört aber inhaltlich als Zeichen der Parusie zu den Siegeln, insofern diese, das erste bis sechste nämlich, die Vorzeichen der Parusie enthalten. „Wir erkennen“, sagt richtig Hilgenfeld², „in diesem Kunstwerke ohne wesentliche Störung den schönen Fortschritt von der Gegenwart des Sehers auf Patmos bis zu der endgültigen Überwindung der satanischen Macht in der ewigen Vollendung des Reiches Gottes.“ Voran gehört selbstverständlich das paränetische „was ist“. Der daran sich reihende prophetische Zukunftsinhalt verläuft in fortschreitender Entwicklung, wie wenn man ein Buch Blatt für Blatt liest, wie ja der prophetische Zukunftsinhalt der Apokalypse dem Seher in der That unter dem Sinnbilde eines Buches geboten wurde.

Eine Eigenart der Entwicklung in der Apokalypse ist es, daß eine Sache zuerst summarisch angegeben und dann in ihren Inhalt ausgeführt wird, wie dies beim siebten Siegel, der siebten Posaune, der siebten Zorneschale und dem Erntegerichte (Apok. 14, 14—20) der Fall ist. Man hat daraus ein mehrfaches Rückschreiten des Entwicklungsganges in bereits zurückgelegte Zeiten und bereits dargestellte Zustände und Ereignisse beweisen wollen, jedoch mit Unrecht, da das vorerstige Skizzieren und darauffolgende Ausführen eines prophetischen Gegenstandes kein Rückschreiten des

¹ Vgl. Langer S. 37. 38; Hofmann-Lorentz S. 95; Th. Zahn, Einl. S. 593 gegen Bisping S. 120 und Krementz S. 80.

² In Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 467; vgl. Cornely p. 720; Kaulen S. 261—265.

Entwicklungsganges einschließt. Man könnte den dargestellten Entwicklungsgang der Apokalypse ein beständiges Fortschreiten in Etappen nennen, wobei jedoch letztere die beständige Fortentwicklung von Gegenstand zu Gegenstand, von einem Zeitabschnitte zum andern nicht aufhalten. Entwickelt sich ja die Zeit selber in Abschnitten von Jahren, Jahrzehnten und Jahrhunderten, ohne daß die Zeitabschnitte das beständige Fortschreiten der Zeit auch nur einen Augenblick aufhalten könnten.

Vielfach und mit Recht hat man im Baue der Apokalypse, in der Einordnung und Gliederung der Teile zur organischen Gesamteinheit ein Kunstwerk gefunden¹. Waller² hat den kunstvollen, organischen Bau derselben, ihr beständiges inhaltliches und zeitliches Fortschreiten, das organische Hervorgehen des einen Gegenstandes aus dem andern und das dadurch erzielte Gesamtbild der Einheit und des nirgends unterbrochenen Zusammenhanges in einer artigen Zeichnung versinnlicht, in welcher das Siegelbuch den Nährboden bildet, und der apokalyptische Inhalt als vielverzweigter Strauch emporwächst, um zu oberst in eine Blume, das neue Jerusalem, zu enden.

So gewiß die Apokalypse in der organisch einheitlichen, nirgends durch zusammenhanglose Teile unterbrochenen Entwicklung ihres reichen Inhaltes ein Kunstwerk ist, so liegt doch die Kunst nicht in der schriftstellerischen Geschicklichkeit des Verfassers, wie Jülicher³ meint, sondern im Plane, nach welchem die in der Apokalypse verkündeten Ereignisse sich entwickeln. Die Ereignisse selber bilden bei aller Vielgestaltigkeit jene schöne, weise geordnete Einheit, die man auf gegnerischer Seite mit Unrecht, wie wir sahen, mit vorgeblichen Zusammenhangsunterbrechungen stören will.

¹ Vgl. Lücke S. 415; Beyschlag S. 132; Jülicher S. 209.

² S. 12. ³ S. 209.

9. Die vorgebliche Mehrzahl der Zeitsituationen in der Apokalypse.

Gegen die Einheit der Apokalypse haben verschiedene verschiedene Zeitsituationen im Buche geltend gemacht, nämlich Pfeleiderer:

- in Kap. 9 die Zeit der Partherkriege unter Vologuses II.¹;
- in Kap. 11 die Zeit des Jahres 70 n. Chr.²;
- in 13, 10. 12 die Zeit der Nero-Sage unter Vespasian³;
- in Kap. 17 die Zeit Domitians (des achten Hauptes)⁴;
- in den Sendschreiben Kapp. 1—3 die Zeit Hadrians (Häretiker dieser Zeit)⁵.

Spitta:

- in Kapp. 11; 14, 14. 15; 15; 16; 17; 18; 21; 22 die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus⁶;

- in Kapp. 8; 9; 12; 13; 16, 13—20; 19, 11—21 die Zeit des Caligula⁷;

- in den Sendschreiben Kapp. 1—3; 4; 5; 6; 7, 9—17; 22, 8—21 die Zeit des Jahres 62 n. Chr.⁸;

- in Kap. 17 die Zeit der herrschenden Nero-Sage⁹.

Weizsäcker:

- in Kap. 11 die Zeit vor Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.)¹⁰;

- in Kap. 13 die Zeit der Nero-Sage¹¹;

- in Kap. 17 die Zeit Domitians (des 8. Hauptes)¹²;

- in den Sendschreiben das Ende des ersten Jahrhunderts¹³.

P. Schmidt:

- in Kap. 10 bis 11, 16 die Zeit vor dem Jahre 70 n. Chr.¹⁴;

- in Kap. 17 die Zeit Vespasians (des 6. Hauptes)¹⁵;

- in 11, 14 bis Schluss (Kap. 17 ausgeschieden) die Zeit Domitians¹⁶.

¹ Pfeleiderer S. 326. 327.

² Ebd. S. 282. 351.

³ Ebd. S. 351.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Spitta S. 470—473.

⁷ Ebd. S. 473.

⁸ Ebd. S. 476.

⁹ Ebd. S. 528.

¹⁰ Weizsäcker S. 510.

¹¹ Ebd. S. 518.

¹² Ebd. S. 518. 519.

¹³ Ebd. S. 521.

¹⁴ Schmidt S. 40.

¹⁵ Ebd. S. 42.

¹⁶ Ebd. S. 45—49.

Erbes:

in den Siegeln (Kap. 6) die Zeit des Jahres 62 n. Chr.¹;

in Kap. 13 die Zeit des Caligula²;

in Kap. 17 (Nero-Sage) die Zeit des Vespasian (des 6. Hauptes)³.

Völter:

in den Sendschreiben die Zeit Hadrians (4. Überarbeitung)⁴;

in den Siegeln die Zeit des Jahres 62;

in 7, 9—17 die Zeit Trajans⁵;

in Kap. 11 das Jahr 70 n. Chr.⁶, genauer die Zeit der Belagerung Jerusalems;

in Kap. 12 (erste Überarbeitung) die Zeit des Titus⁷;

in 12, 12—17; 13 (2. Überarbeitung) die Zeit des Domitian⁸;

in 17, 1 bis 19, 4 die Zeit der neronischen Verfolgung⁹.

Chr. Rauch:

in den Sendschreiben (der weisse Stein 2, 17) und Kap. 17 (Nero-Sage) die Zeit des Titus (des 8. Hauptes)¹⁰;

in Kap. 6 (den Siegeln) das Jahr 62 n. Chr.¹¹;

in Kap. 11 das Jahr 70 n. Chr.¹²;

in Kap. 13 die Zeit des Caligula¹³;

in Kap. 18 („Zieheth aus aus der sündigen Stadt“) die Zeit der Judenaustreibung unter Claudius¹⁴.

Bousset:

in Kap. 11 die Zeit des Jahres 70 n. Chr.¹⁵;

in den Sendschreiben, in 6, 9—11; 7, 14; 13, 7 (Verfolgungen. Nero redivivus) die Zeit Domitians¹⁶.

Beyschlag¹⁷, in der zeitgeschichtlichen Deutung der Apokalypse ein Genosse der Litterarkritiker, findet in den Siegeln die Zeit des Caligula, Claudius und Nero.

¹ Erbes S. 55.

² Ebd. S. 19—21.

³ Ebd. S. 178.

⁴ Völter S. 513—515.

⁵ Ebd. S. 506.

⁶ Ebd. S. 470.

⁷ Ebd. S. 478.

⁸ Ebd. S. 490—493.

⁹ Ebd. S. 469. 470.

¹⁰ Rauch S. 138—142.

¹¹ Ebd. S. 136. 137.

¹² Ebd. S. 130.

¹³ Ebd. S. 133.

¹⁴ Ebd. S. 138—142.

¹⁵ Bousset S. 123.

¹⁶ Ebd. S. 164.

¹⁷ In Theol. Studien u. Kritiken 1888, S. 133.

Demnach wären in der Apokalypse neun verschiedene Zeiten ausgeprägt:

1. die vom Jahre 63 v. Chr.,
2. die Zeit des Caligula,
3. die Zeit des Claudius,
4. die Zeit 62 n. Chr.,
5. die Zeit 68—70,
6. die Zeit des Titus,
7. die Zeit des Domitian,
8. die Zeit des Trajan,
9. die Zeit des Hadrian.

Gegen die Mehrzahl der Zeitsituationen in der Apokalypse ist zu bemerken, daß nur aus dem Einleitungsteile (Kapp. 1—3) eine Zeitsituation ermittelt werden kann, nicht aber aus dem prophetischen Teile (Kapp. 4—22); man müßte denn, wie die Litterarkritiker es in der That thun, die Prophetien als solche leugnen und ihren Inhalt zeitgeschichtlich deuten. Diesen skeptischen Standpunkt hätten jedoch die Vertreter desselben wissenschaftlich zu rechtfertigen und nachzuweisen, daß es wirkliche Prophetien überhaupt nicht geben könne oder daß speziell die Apokalypse die Kennzeichen der Pseudoprophetie an sich trage. Mögen Bousset und seine Meinungsgenossen nachweisen, daß der Apokalyptiker seine Visionen „fingiert habe, ohne daß ihm die Fiktion ins Bewußtsein kam“¹. Mit ungerechtfertigten Aufstellungen oder mit der Berufung auf „die Art dieser Litteraturgattung“² ist nichts bewiesen.

Obschon nun sämtliche Hypothesen der Litterarkritiker von Zeitsituationen im prophetischen Teile des Buches durch den ungerechtfertigten und darum unwissenschaftlichen Standpunkt des theologischen Skeptizismus als wissenschaftlich unhaltbar gekennzeichnet sind, sollen dieselben gleichwohl einzeln geprüft werden, wobei von der in dem Eingangsteile aus-

¹ Bousset S. 169.

² Vischer S. 1. 2. Weizsäcker S. 504.

geprägten Zeit abgesehen wird. Denn es handelt sich hier nicht um Bestimmung der Abfassungszeit, sondern um Kritik der vorgeblichen Mehrzahl von Zeitsituationen.

a) Die vorgebliche Zeitsituation 63 v. Chr.

Spitta will in seiner jüdischen Quelle J₂ die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus ausgeprägt finden und giebt hierfür folgende Gründe an:

1. Unter dem Eindrucke der gedachten Eroberung und des von Pompejus eingeführten heidnischen Regimes verkündet ein Jude die Bewahrung des Heiligtums vor Entweihung, sowie den Untergang Roms und ein neues, von Gott selbst beherrschtes Jerusalem ohne Tempel und Königtum¹.

2. In dem Mangeln des Tempels und des Königtums im neuen Jerusalem spiegelt sich der Haß jener Zeit (63 v. Chr.) gegen das hasmonäische Priester-Königtum².

3. Das verschwommene Messiasbild deutet auf hohes Alter dieses Teiles der Apokalypse³.

Allein schon die Hauptstütze dieser Hypothese, die Deutung der Tempelmessung in 11, 1. 2 auf Errettung des Heiligtums, ist hinfällig, da die Tempelmessung nicht Bewahrung und Schutz bedeutet, sondern nur Beschreibung und Schilderung ist, wie der Tempel ist oder werden soll⁴. Auch ist nicht der äußere Tempel zu verstehen, sondern im Sinne der Allegorie ein geistiger⁵.

Eine Prophetie über Rettung des Heiligtums vor Entweihung wäre überdies ein Widerspruch gegen die thatsächliche Entweihung des Allerheiligsten⁶ durch Pompejus, welcher in dasselbe gewaltsam eindrang⁷.

Von einem verschwommenen Messiasbilde kann um so weniger die Rede sein, als irgend welche jüdische Inhalts-

¹ Spitta S. 470.

² Ebd. S. 473. 474.

³ Ebd. S. 471.

⁴ S. oben S. 44 den Nachweis.

⁵ S. oben S. 44.

⁶ Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 438.

⁷ Vgl. Höfler. Weltgesch. I, 357.

bestandteile in der Apokalypse nicht gegeben sind, wie oben umständlich dargethan wurde¹.

Ein Haß gegen das hasmonäische Priester-Königtum ist im Mangeln eines Tempels in Apok. Kapp. 21 und 22 nicht enthalten, da das neue Jerusalem in diesen Kapiteln die jenseitige ewige Vollendung schildert, wie in 20, 1 der nach Untergang der alten Schöpfung erscheinende neue Himmel und die neue Erde es beweisen, und ein menschliches Priester-Königtum, nach Art des hasmonäischen, und ein physischer Tempel im Jenseits nicht gedacht werden kann.

Der Untergang des „vom Blute der Heiligen trunkenen“ Babylons, in welchem „das Blut aller Märtyrer gefunden wurde“ (Apok. 17, 6; 18, 24), kann um das Jahr 63 v. Chr. von einem Juden im zeitgeschichtlichen Sinne nicht geweissagt worden sein, weil damals Rom noch nicht zur Verfolgerin der Heiligen, weder der Juden noch der Christen, geworden war. Die Eroberung Jerusalems durch Pompejus kann unmöglich als Trunkenheit Roms vom Blute der Heiligen und als Vergießung des Blutes aller Propheten und aller Gerechten von Anbeginn her betrachtet werden.

Von einer Zeitsituation des Jahres 63 v. Chr. ist demnach in der Apokalypse nichts zu entdecken.

b) Die vorgebliche Situation der Zeit des Caligula.

Nach Spitta², Rauch³ und Erbes⁴ wäre unter dem Tiere in Apok. 13, 1 f., dem blutigen Verfolger der Heiligen, Kaiser Caligula zu verstehen. Spitta⁵ findet überdies den Untergang des Tieres in 19, 20 auf Caligula bezüglich und läßt den Apokalyptiker aus der Zeitsituation unter Caligula den Anbruch des 1000jährigen Reiches in 20, 4—6 prophezeien. Unter dem falschen Propheten in 13, 11 soll Simon Magus verstanden sein.

¹ S. oben S. 39—53.

² S. 490 f.

³ S. 133.

⁴ S. 19—21.

⁵ S. 490 f.

Allein wie soll denn Caligula ein Verfolger der Heiligen in der ganzen Welt bis zur Aufreibung derselben sein (Apok. 13, 7), da er weder eine blutige Juden- noch Christenverfolgung insceniert hat, sondern bloß heidnische Statuen aufstellen liefs und die darüber entstandenen Judenaufstände an wenigen Orten unterdrückte?¹ Daß Kaiser Caligula mit Simon Magus zur Apotheose seiner Person und zur Verfolgung der Juden zusammengewirkt habe, wird von der Geschichte nicht bestätigt. Auch kann die Zurückrufung einiger Legionen von der Reichsgrenze und der so unbedeutende Zug Caligulas nach Syrien unmöglich Motiv gewesen sein, daß der Apokalyptiker das furchtbare Blutbad bei Harmageddon (Apok. 16, 13—21; 19, 17—21) voraussagte und die Macht des Bösen auf 1000 Jahre binden und das glückliche 1000jährige Friedensreich erstehen liefs.

Die Kapp. 13. 16 und 19 erweisen zudem nicht eine Spur von jüdischem Charakter, und die Deutung der 144 000 Jungfrauen in Apok. Kap. 14 auf jüdische Märtyrer findet um so weniger Begründung, als dieselben bereits der jenseitigen Verklärung angehören².

Das Tier mit der geheilten Todeswunde (Apok. 13, 3) kann Caligula nicht sein, wie Spitta³ behauptet, da er wohl von einer Krankheit, aber nicht von einer Schwertwunde genesen ist, und ein Staunen der ganzen Welt (Apok. 13, 3) über seine Genesung nicht stattgefunden hat⁴.

Auch die Gewinnung des Namens *Kaĩos Kaĩσαρ* aus der Zahl in Apok. 13, 18 ist nicht beweiskräftig, da die falsche Zahl 616⁵ zu Grunde gelegt ist.

Mag sich Spitta immerhin auf den „divinatorischen Mommsen“ berufen, die Zeitsituation des Caligula in der

¹ Euseb., Hist. eccl. I. 2, c. 6.

² Vgl. Rückert in Tüb. Quartalschr. 1886, S. 422. ³ S. 474.

⁴ Vgl. Hirscht S. 101; Völter S. 193; Erbes S. 17 f.

⁵ Vgl. Stern S. 331; Th. Zahn in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, S. 571—574; Hirscht S. 108. 109.

Apokalypse ist weder Divination noch exegetisches Ergebnis, sondern eine unhaltbare Hypothese.

c) Die vorgebliche Zeitsituation unter Claudius.

Rauch¹ will in den Worten Apok. 18, 4: „Zieheth aus, mein Volk, damit ihr nicht ihrer Sünden theilhaft werdet“, eine Bezugnahme auf die Austreibung der Juden unter Claudius und in diesem Sinne die Zeitsituation dieses Kaisers im 18. Kapitel der Apokalypse finden.

Allein die Stelle Apok. 18, 4: „Zieheth aus, mein Volk ...“, ist mit Jer. 51, 45 und Is. 48, 20 so nahe verwandt, daß eine Übernahme dieser Worte aus den genannten alttestamentlichen Propheten unverkennbar ist, wie überhaupt der Fall Babylons in Apok. Kap. 18 mit ganz ähnlichen Zügen wie der Untergang des chaldäischen Babylons bei den alttestamentlichen Propheten geschildert wird².

Eine Beziehung des „Flieheth, mein Volk“ in Apok. 18, 4 auf die Austreibung der Juden unter Claudius ist darum unstatthaft, weil der Zusammenhang mit den alttestamentlichen Stellen, die vom chaldäischen Babylon handeln, ungleich näher liegt. Auch trägt weder das 18. Kapitel noch irgend ein Teil der Apokalypse jüdisches Gepräge, wie oben nachgewiesen wurde³. Die in Rede stehenden Worte: „Zieheth aus, mein Volk“, können darum von den Juden nicht gemeint sein.

d) Die vorgebliche Zeitsituation des Jahres
62 n. Chr.

Die in der Aufschrift angegebene Zeitsituation soll in den Siegeln des 6. Kapitels ausgeprägt sein, und zwar im ersten Siegel der Sieg des Partherkönigs Vologäses, im zweiten,

¹ S. 135.

² Vgl. Apok. 18, 5 mit Jer. 50, 14. 29; Apok. 18, 6 mit Jer. 50, 15. 29; 51, 6; Apok. 18, 7 mit Is. 47, 7. 8; Apok. 18, 11 mit Ez. Kap. 27.

³ S. oben S. 39—53.

dritten und vierten Siegel die in den ersten sechziger Jahren aufgetretenen Kalamitäten: Kriege, Pest und Hunger¹. Das Martyrium des hl. Jakobus des Jüngern „und anderer Märtyrer jener Zeit“ soll im fünften Siegel angedeutet sein².

Allein den heidnischen Partherkönig als Reiter auf weißem Pferde, hierin dem Worte Gottes und seinen Engelscharen in 19, 11. 14 gleichend, mit einem ihm gegebenen Kranze darzustellen, ist für den Apokalyptiker, er mag als Christ oder als Jude angenommen werden, eine völlig unmögliche Auffassung. Der Partherkönig Vologäses war überdies nicht ein Welteroberer, wie der Reiter des ersten Siegels es ist. Denn das Reiten der vier ersten Siegel-Sinnbilder bedeutet im Zusammenhalte mit Zach. 1, 8—10 ihren Weg über die ganze Erde, was beim zweiten Siegel noch deutlicher wird, indem der Reiter desselben den Frieden von der Erde nimmt³.

Die Grenzkriege des römischen Reiches in den ersten sechziger Jahren sind an dem gegenseitigen Hinschlachten der Menschen und dem großen Schwerte des zweiten Siegels gemessen zu unbedeutend, um mit demselben identifiziert werden zu können, wie Völter⁴ es will.

Die Märtyrer waren in jenen Jahren, in denen weder eine Christen- noch Judenverfolgung blutig wütete, so wenig — man weiß bloß vom Martertode des Jakobus —, daß sie unmöglich das fünfte Siegel mit den um das göttliche Gericht rufenden Märtyrern decken können.

Auch Hungersnot und Pest haben in den sechziger Jahren nicht in so auffallendem Maße und über weite Länderstrecken geherrscht, um im zweiten und dritten Siegel, welche Welt-ereignisse und Weltübel bedeuten, ausgeprägt zu sein.

¹ S. Völter S. 58—63; Rauch S. 136. 137; Erbes S. 35—44.

² Völter S. 94. Erbes S. 150.

³ Vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 425, Anm. 1.

⁴ S. 58—63.

Vollends findet man in jenen Jahren keine Ereignisse, die mit den großen Zeichen des sechsten Siegels — Verfinsterung der Sonne und des Mondes, Fallen der Sterne — auch nur annähernd verglichen werden könnten.

Dies alles beweist, daß eine Zeitsituation des Jahres 62 oder überhaupt der ersten sechziger Jahre in den prophetischen Visionen der Apokalypse, speziell in den Siegeln des 6. Kapitels, nicht gefunden werden kann.

e) Die vorgebliche Zeitsituation vom Jahre 68—70.

Spitta ausgenommen, verstehen die Litterarkritiker übereinstimmend in der „Zertretung der heiligen Stadt“ (Apok. 11, 2) die Ereignisse des römisch-jüdischen Krieges vom Jahre 66—70, und zwar in dem Sinne, daß der Apokalyptiker hier post factum prophezeie, zum Teile auch aus den bereits eingetretenen Ereignissen auf die Entwicklung in der Zukunft schliesse¹.

Allein diese zeitgeschichtliche Auffassung läßt sich nicht vereinbaren mit den zwei der Zertretung Jerusalems gleichzeitigen Endespropheten (Apok. 11, 3 f.). Als Endespropheten sind sie deutlich gekennzeichnet durch das auf ihre vollendete Laufbahn in der siebten Posaune „schnell“ folgende Ende (Apok. 11, 15—19).

Wird ein Jude als Verfasser des 11. Kapitels angenommen, so erwartete er nach den Ereignissen des Jahres 70 n. Chr. noch nicht das Weltende und die Endeszeugen, sondern die Ankunft des Messias.

Wird ein Christ als Verfasser angenommen, so war für ihn die Vorstellung von der wunderbaren Erhaltung des jüdischen Tempels, wie sie von der zeitgeschichtlichen Deutung in 11, 1. 2 gefunden wird, gleich unmöglich.

Wie sollte ferner der Verfasser, wer er immer gewesen sein möge, zur Zeit, da die Würfel des Krieges zu Ungunsten

¹ Vgl. Pfleiderer S. 328; Weizsäcker S. 510; Völter S. 470; Schmidt S. 40; Rauch S. 130; Bousset S. 123; Vischer S. 16.

des jüdischen Volkes gefallen waren, das Land erobert und der Ring der Belagerer um Jerusalem fest geschlossen war, die Erhaltung eines Teiles des Tempels inmitten einer Zerstörung, die sogar den Vorhof des Tempels inbegrift, gewissagt haben? Eine so abgeschmackte Prophetie eruiert niemand aus den trostlosen Verhältnissen, wie sie im Jahre 70 und den unmittelbar vorausgegangenen zwei Jahren bestanden.

Wenn Vischer¹ bezüglich der zwei Propheten in 11, 3 einwendet, es sei unter den Juden eine allgemein verbreitete Ansicht gewesen, daß die Ankunft des Messias durch das Auftreten bestimmter Vorläufer eingeleitet werde, so ist dies ungenau, da als Vorläufer des Messias nicht zwei oder mehrere bestimmte Propheten, sondern nur ein einziger bekannt war, nämlich die Stimme des Rufenden aus Is. 40, 3 und der mit demselben identische Wegbereiter aus Mal. 3, 1. Beiderseits ist nämlich auf Johannes den Täufer prophetisch hingewiesen. Dagegen waren aus Ekkli. 44, 16 und Mal. 4, 5. 6 zwei Vorläufer des Richters, zwei Endespropheten bekannt, und nur diese können in Apok. 11, 3 f. verstanden werden.

Gegen die zeitgeschichtliche Deutung von Apok. Kap. 11 auf die Ereignisse des Jahres 70 ist hier zu wiederholen, was schon oben² nachgewiesen wurde, daß die Tempelmessung in 11, 1. 2 nicht die Erhaltung und den Schutz des physischen Tempels bedeute.

In dem bluttrunkenen Weibe des 17. Kapitels und in Babylon, in welchem das Blut aller Heiligen gefunden wird (Apok. 18, 24), soll eine zeitgeschichtliche Schilderung der neronischen Christenverfolgung unverkennbar sein³. Allein hinter der Bluttrunkenheit vom Blute aller Gerechten von Anbeginn bleibt die neronische Christenverfolgung an Ausdehnung und Allgemeinheit so weit zurück, daß, wie auch

¹ S. 16. ■ S. 44.

³ Völter S. 469. 470.

Bousset¹ hervorhebt, eine Identifizierung nicht berechtigt ist. Auch ist die Deutung des Tieres in Kap. 17 auf Nero unhaltbar, wie in einem folgenden Abschnitte nachgewiesen wird.

f) Die Zeitsituation unter Titus.

Völter² nimmt an, daß die zeitgeschichtliche Prophetie des 11. Kapitels infolge ihrer Nichterfüllung eine Ergänzung erhalten habe. Eine solche sei die in Kap. 12 dargestellte „Rettung des himmlischen Zion“, mit welcher auch die Zukunft des irdischen Zion gesichert sei. Diese Ergänzung könne nur nach der Zerstörung des Tempels erfolgt sein zur Zeit des Titus.

Jedoch ist oben schon dargethan worden³, daß von einer Rettung des himmlischen Zion in Kap. 12 nichts vorkomme.

Rauch findet in dem „weißen Steine“ mit dem geschriebenen „neuen Namen“, den niemand kennt als der Empfänger (Apok. 2, 17), und dem „verborgenen Manna“ des nämlichen Verses eine Anspielung auf „die Einweihung des Kolosseums“, bei welcher Kaiser Titus Täfelchen mit Anweisungen auf Brot, Fleisch und Lebensmittel überhaupt unter das Volk warf⁴. Hierin sei die Zeitsituation unter Kaiser Titus ausgeprägt. Allein der Zusammenhang, in welchem „der weiße Stein“ und das „verborgene Manna“ in Apok. 2, 17 steht, läßt ersehen, daß hier von der himmlischen Seligkeit die Rede ist, welche dem Überwinder gegeben werden soll. Dieses himmlische Manna der Seligkeit und der neue himmlische Name sind aber über die Fleisch- und Brotspenden des Kaisers Titus so sehr erhaben und so überaus weit von denselben verschieden, daß eine Bezugnahme des Apokalyptikers auf die letzteren gänzlich ausgeschlossen ist. Damit fällt die vorgebliche Zeitsituation des Kaisers Titus als unbegründet und haltlos weg.

¹ S. 162.

² S. 478; vgl. Weizsäcker S. 510.

³ S. 55. 56.

⁴ Rauch S. 140. 142.

g) Die vorgebliche Zeitsituation der Nero-Sage in den letzten Decennien des 1. Jahrhunderts.

Mit ungewohnter Einmütigkeit finden die Litterarkritiker — Gunkel allein macht eine Ausnahme — die Nero-Sage teils im 13. Kapitel der Apokalypse, teils im 17., teils in beiden zugleich ausgeprägt, so

Pfleiderer¹ in Kapp. 13 und 17,

Spitta² in Kap. 17,

Weizsäcker³ in Kapp. 13 und 17,

Schmidt⁴ in Kapp. 13 und 17,

Erbes⁵ in Kap. 17,

Rauch⁶ in Kap. 17,

Bousset⁷ in Kap. 13.

Auch Beyschlag⁸ und Gebhardt⁹ schliessen sich hier den Litterarkritikern an.

Als Gründe giebt man an: 1. die augenscheinliche Übereinstimmung des apokalyptischen Inhaltes in Kapp. 13 und 17 mit der Nero-Sage; 2. die Gewinnung des Nero-Namens aus der apokalyptischen Zahl in 13, 18; 3. die Übereinstimmung des Kampfes gegen die Heiligen in 13, 7 und der Bluttrunkenheit des Weibes Babylon in 17, 6 mit der neronischen Christenverfolgung.

Der letztaufgeführte Grund ist bereits oben widerlegt worden¹⁰.

Der Nero-Name wird als נרון קסר¹¹ aus der falschen Zahl 616 statt aus 666 abgeleitet und dabei die griechische Zahl in hebräische Buchstaben unberechtigt umgesetzt¹².

Davon abgesehen, haben solche Deutungen schon an sich recht wenig Beweiskraft, da man aus den Zahlen 616 und 666

¹ S. 351.

² S. 528.

³ S. 507.

⁴ S. 42. 47. 48.

⁵ S. 178.

⁶ S. 138—140.

⁷ S. 162.

⁸ In Theol. Studien u. Kritiken 1888, S. 131.

⁹ S. 235 f.

¹⁰ S. 117. 118; vgl. Cornely III, 701.

¹¹ Vgl. Holtzmann, Einleitung S. 426. 427, Anm. 2.

¹² Vgl. Th. Zahn, Einleitung S. 625; Hofmann-Lorentz S. 180.

alle möglichen Namen herausgefunden hat¹. Hat ja Hilgenfeld² diese zeitgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Deutungsversuche jüngst dadurch verhöhnt, daßs er den modernen Namen „E. Boulanger“ herauskonstruiert hat, ein Name, bei dem sogar die tödliche Wunde am Haupte zuzutreffen scheint. Die vorgebliche Übereinstimmung des apokalyptischen Inhaltes in Kapp. 13 und 17 mit der Nero-Sage ist so wenig begründet, daßs Theodor Zahn die in die Apokalypse hineingedeutete Nero-Sage „eine der konfusesten Ideen“ nennt³.

Die Nero-Sage giebt an, daßs Nero in Wirklichkeit nicht gestorben sei, sondern lebend verborgen gehalten werde, bis er seinerzeit wieder öffentlich erscheinen und die Herrschaft wieder antreten werde.

Nach einer andern Form der Sage soll Nero zwar gestorben sein, jedoch werde er vom Tode wieder erstehen und als Antichrist auftreten⁴. Die zuerst vorgeführte Form der Sage ist die ursprüngliche und heidnische Abkunft, die letzte ist durch Verknüpfung der heidnischen Sage mit den apokalyptischen Visionen vom Tiere in Kapp. 13 und 17 entstanden und stellt die christliche Nero-Sage dar, wie sie in den Sibyllinen vorgeführt wird. „Der Sibyllist von 150—160 war der erste, der die in ihrem Ursprunge heidnische Sage mit der johanneischen Weissagung zu verbinden gesucht hat.“⁵ Dabei „muß die Ansicht ungeheuerlich erscheinen, daßs der, wie man dann annimmt, bald nach Neros Tode schreibende Apokalyptiker die Wiederkunft Neros als der tödlich verwundeten, aber wieder geheilten Bestie geweissagt haben sollte“⁶.

¹ Vgl. Th. Zahn, Einleitung S. 627, Anm. 4.

² In Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1890, S. 451.

³ Th. Zahn, Einleitung S. 625; vgl. Hofmann-Lorentz S. 180.

⁴ Vgl. August., De civ. Dei l. 20, c. 19; Lactant., De mort. c. 2; Sulp. Sev., Dial. 2, c. 14.

⁵ Th. Zahn, Apokal. Studien, in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886, S. 352.

⁶ Th. Zahn, Einleitung S. 625.

Eine Rekonstruktion der Nero-Sage aus der Apokalypse ist begreiflich, aber eine Aufnahme der Sage in die Apokalypse ist schon deshalb undenkbar, weil hierbei nicht bloß Widersprüche zwischen Apok. Kapp. 13 und 17, sondern geradezu ein innerlich unmöglicher Sinn in das 17. Kapitel hineingetragen wird, während dieselben unter Absehen von der Nero-Sage jeden Widerspruches und der inneren Unmöglichkeit erledigt sind.

Die apokalyptische Prophetie sagt in Kap. 13 im Zusammenhange mit Kap. 17, daß infolge der tödlichen Schwertwunde an einem der sieben Häupter¹ des Tieres das Tier selbst nicht mehr sei², jedoch infolge Heilung der Wunde wieder aus dem Abgrunde sich erheben und leben werde³. Man muß notwendig zwischen dem Tiere und seinen Häuptern unterscheiden, da die Apokalypse selber unterscheidet und die sieben Häupter als sieben aufeinander folgende Könige authentisch erklärt⁴, während das die Könige tragende Tier nur die von den Königen beherrschte Weltmacht sein kann, was mit der analogen Vision bei Daniel Kap. 7 übereinstimmt.

Bei dieser vom Wortlaute des Textes selber gebotenen Deutung besteht weder innerhalb noch zwischen den Kapp. 13 und 17 ein Widerspruch oder eine innere Unmöglichkeit.

Dagegen bringt die hineingetragene Nero-Sage sogleich einen Widerspruch zwischen Kapp. 13 und 17 und eine innere Unmöglichkeit in Kap. 17 hervor, und es kann nicht angehen, mit Spitta⁵ die durch Hineintragung der Nero-Sage selbst gesetzten Widersprüche und Unmöglichkeiten einem vorgeblichen ungeschickten Interpolator zur Last zu legen.

Der Widerspruch, der durch die eingedrängte Nero-Sage zwischen Kapp. 13 und 17 statuiert wird, besteht darin, daß hierbei nach Kap. 13 das Tier untergeht und wieder ersteht, nach Kap. 17 aber ein Haupt des Tieres fallen und wieder aufleben würde.

¹ Apok. 13, 3.

² Ebd. 13, 3; 17, 8. ³ Ebd. 17, 8.

⁴ Ebd. 17, 10.

⁵ S. 137; vgl. auch Erbes S. 11 f.

Die innere Unmöglichkeit, die hierbei in das 17. Kapitel selber kommt, liegt in der vorgeblichen Identität des Tieres mit einem fünften und achten Haupte desselben. Das gefallene und wieder auflebende Haupt, also das fünfte und achte zugleich, soll Nero sein, und dieser soll, wie in dem fünften und achten Haupte, so auch im Tiere des 17. Kapitels selber zu verstehen sein.

Die Identifizierung des Tieres mit einem oder genauer mit zweien seiner Häupter¹ wird durch Berufung auf Apok. 17, 11 gerechtfertigt: τὸ θηρίον καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστι καὶ εἰς ἀπόλυσιν ὑπάγει. Diese Stelle sagt aber nicht, das Tier ist der achte König; denn in diesem Falle müßte es ὄγδοος βασιλεύς heißen². Wir haben vielmehr in 17, 11 eine zusammengesetzte schwerfällige Phrase für das einfachere τὸ θηρίον ὄγδοός ἐστιν ὑπάρχων εἰς ἀπόλυσιν, d. i. das Tier ist der achte Untergehende; es geht an achter Stelle unter. Schon deshalb kann die Phrase τὸ θηρίον ὄγδοός ἐστιν nicht bedeuten: „das Tier ist der achte König“, weil das Tier bloß sieben Häupter oder Könige hat. Dagegen liegt die Erklärung ὄγδοός ἐστι καὶ ὑπάγει im Sinne: „das Tier geht an achter Stelle unter, nachdem ihm die sieben Häupter im Untergange vorausgegangen sind“, unmittelbar nahe und entfernt jeden Widerspruch und jede innere Unmöglichkeit.

Die Phrase ἐκ τῶν ἐπτὰ ἐστι καὶ εἰς ἀπόλυσιν ὑπάγει bedeutet: das Tier ist im Untergehen aus den sieben, oder es teilt im Untergange das Los der sieben Häupter oder Könige.

Der Einwand, daß es bei der vorgeführten Erklärung von 17, 11 ὄγδοόν ἐστι statt ὄγδοος heißen müßte, wird entkräftet durch den Hinweis, daß es im nämlichen Verse gegen die Genusregel auch αὐτὸς heißt, statt des korrekten αὐτό. Der Apokalyptiker gebraucht hier im nämlichen Verse zwei-

¹ Vgl. Spitta S. 185; Völter S. 290. 291; Holtzmann, Einleitung S. 426; Hofmann-Lorentz S. 173; Gebhardt S. 231. 232; Th. Zahn, Einleitung S. 623.

² Vgl. Cornely III, 713.

mal das Geschlecht nicht nach dem grammatischen Zusammenhange mit *θηρῶν*, sondern nach dem Sinne, um auszudrücken: „Das Tier ist der achte Untergehende.“ Übrigens ist ein Genusfehler in 17, 11 nichts so Außerordentliches, da derlei Fehler in der Apokalypse nicht selten sind¹.

Für die vorgebliche Identität des Tieres mit einem seiner Häupter kann man sich nicht mit Hofmann² auf Dan. 2, 38 berufen und mit Gebhardt³ sagen, daß im Haupte das Reich verkörpert gedacht werde. Diese Annahme ist zulässig, wenn in einer Vision wie Dan. Kap. 2 zwischen Reich und König überhaupt nicht unterschieden wird und gar nicht unterschieden zu werden braucht, ist aber gänzlich unzulässig in Apok. 17, 11, wo ausdrücklich zwischen dem Tiere und seinen Häuptern unterschieden, und letztere als Könige gedeutet werden.

Eine Stütze für die Nero-Sage in der Apokalypse soll in der Reihenfolge der römischen Kaiser, in welcher Nero, von Augustus an gezählt, der fünfte ist und mit dem fünften gefallenen Haupte in Apok. 17, 10 zusammenstimmt, gelegen sein. Allein wenn auch die Zählung der fünf gefallenen Häupter in der Reihenfolge der römischen Kaiser keine Schwierigkeiten zu bieten scheint, so beginnen dieselben um so stärker beim sechsten Haupte, von dem die Apokalypse (17, 10) sagt: *ὁ εἰς ἔσται*. Denn an sechster Stelle erscheint in der Reihenfolge der römischen Kaiser nicht ein einziges Haupt, es regieren vielmehr nach Nero drei Kaiser zugleich: Galba, Otho und Vitellius.

Da man mit der Zählung der sieben Häupter des apokalyptischen Tieres bei zeitgeschichtlicher Deutung der Vision nicht auskommt, bleibt nur übrig, den Inhalt von Apok. Kapp. 13 und 17 nicht in der Zeit der geschauten Vision, sondern in

¹ Vgl. Apok. 13, 8. 14. Bezüglich der richtigen Lesart s. Baljon S. 697. 698.

² Hofmann-Lorentz S. 173.

³ S. 231. 232.

einer zukünftigen Zeit verwirklicht zu denken, in einer Zeit, in welcher fünf Häupter gefallen sind und eines ist¹.

h) Die vorgebliche Zeitsituation unter Trajan und Hadrian.

Die genannte Zeit wird teils in den Sendschreiben gefunden², und auf diese soll aus dem oben angegebenen Grunde³ hier nicht eingegangen werden, teils wird sie aus vorgeblichen Gegensätzen der nachapostolischen Theologie gefolgt⁴.

Da jedoch solche Gegensätze in der Apokalypse in Wirklichkeit nicht vorkommen, wie oben dargelegt wurde⁵, so braucht hier auf dieselben nicht mehr eingegangen zu werden.

Nachdem sich die von der Litterarkritik behauptete Mehrzahl von Zeitsituationen in der Apokalypse als falsch erwiesen hat, bleibt nur eine einzige als richtig und thatsächlich übrig, nämlich die in den Sendschreiben der drei ersten Kapitel ausgeprägte. Diese genauer zu bestimmen, fällt über die Aufgabe vorliegender Arbeit hinaus. Hier genügt der erbrachte Nachweis, daß die Einheit der Apokalypse durch eine Mehrzahl von Zeitsituationen nicht bedroht ist.

10. Die vorgebliche Verschiedenheit des Sprachcharakters in der Apokalypse.

Um die der Einheit der Apokalypse entgegengesetzten Hypothesen zu stützen, ist von mehreren Seiten der Versuch gemacht worden, die seit Lücke und Ewald kaum mehr in Frage gekommene Einheit des Sprachcharakters in der Apokalypse zu bestreiten.

So wollen Bousset⁶, Pfeleiderer⁷, Völter⁸ und Schmidt⁹ in den drei ersten Kapiteln „eine fließendere Dar-

¹ Vgl. Kliefoth II, 205; Waller S. 379; Bisping S. 279 gegen Stern S. 367; Lücke S. 840; Bleek-Hofsbach S. 325.

² Völter S. 513. Pfeleiderer S. 352. ³ S. 110. 111.

⁴ Völter S. 501—503. 514. 515—517. Spitta S. 478.

⁵ S. 16 f. ⁶ S. 281—283. ⁷ S. 321.

⁸ S. 488. 489. ⁹ S. 23.

stellung“ und „eine reinere Gräcität“ finden. In denselben Kapiteln soll ein von den anderen Teilen wesentlich verschiedener Wortschatz gegeben sein, indem weit über hundert Sonderausdrücke gezählt würden, die, abgesehen vom Epiloge (22, 6—21) im Buche sonst nicht mehr vorkommen¹.

Bousset² behauptet für das 11. Kapitel einen abweichenden Stil, und Spitta³ wahrt seinem „Redaktor“ die Spracheigentümlichkeit, die meisten Solöcismen zu schreiben.

Völter⁴ endlich will die Partikel *οὖν* als Eigenart seines „vierten Überarbeiters“, der auch Verfasser der drei ersten Kapitel sein soll, erkennen. Ebenso schreibt er demselben den Ausdruck *μολύνειν* für „verunreinigen“ und *λυχνία* für „Leuchter“ als eigenartig zu.

Die Frage der fließenden Darstellung in den drei ersten Kapiteln betreffend kann eine solche nur im Vergleiche etlicher sehr schwerfällig geschriebener Kapitel, des 11., 12. und 17., mit Recht behauptet werden. Neben den meisten Kapiteln haben die ersten drei keinen Vorzug des besseren Flusses, werden vielmehr von mehreren, insbesondere dem 4., 5., 6. und 18., sicher übertroffen.

Wie wenig fließend ist nicht die Eingangsvision (1, 9 bis 20) mit der Doublette des von Christus an den Seher gegebenen Auftrages (V. 11 und 17—20) und den Sätzen ohne Verbum in V. 13—17! In Kap. 2 erweisen die Verse 2. 3. 9. 10. 13. 14. 15. 20—25 eine Schwerfälligkeit, die jedem Leser auffallen muß. In Kap. 3 gilt dasselbe von den Versen 7—10. 12. 16. 17. 18.

Wie beweglich und leicht ist im Verhältnisse zu den angeführten Proben die Darstellung vom Buche und seiner Eröffnung und dem Lobpreise der Ältesten und Engel im 4. und 5., sowie das Gericht Babylons im 18. Kapitel!

Den drei ersten Kapiteln auf Grund fließenderer Darstellung einen andern Verfasser beizulegen, entbehrt darum

¹ Rauch S. 76. 77.² S. 292.³ S. 484.⁴ S. 513.

der Begründung, wäre indes auch dann unzulässig, wenn die Sprache in denselben wirklich fließender wäre, weil solches aus dem paränetischen Inhalte und der brieflichen Form erklärlich wäre.

Gleich unbegründet ist das Vorgeben reinerer Gräcität in den drei ersten Kapiteln, wie die in denselben enthaltenen 26 Solöcismen beweisen, von denen hier nur folgende Proben vorgeführt werden sollen.

1, 4: ταῖς ἐπτά ἐκκλησίαις ταῖς ἐν Ἀσίᾳ ἀπὸ ὁ ὧν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

1, 5: ἀπὸ Ἰησοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς, τῷ ἀγαπῶντι.

1, 10: φωνήν σάλπιγγος λεγούσης.

1, 12: βλέπειν τὴν φωνήν.

1, 16: καὶ ἔχων.

2, 20: τὴν γυναῖκα ἣ λέγουσα.

2, 22: βάλλω αὐτήν καὶ τοὺς μοιχεύοντας . . . , ἐὰν μὴ μετανόησωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς.

3, 4: ὀνόματα, ἀ οὐκ ἐμόλυναν· ἄξιοι γὰρ εἰσίν.

3, 12: τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ, ἣ καταβαίνουσα . . .

Statt ἐμός, σός, ἡμέτερος, ὑμέτερος steht auch in den ersten Kapiteln so gut wie in den späteren das dem betreffenden Nomen nachgesetzte μου, σου, ἡμῶν, ὑμῶν, was sich mehr hebräisch als griechisch liest¹.

Wie wenig rein ist die Gräcität in 2, 9: οἰδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.

Dasselbe gilt von 2, 10. 13. 14. 24 (ὁμῖν . . . τοῖς . . . τοῖς . . . τοῖς . . . ὅσοι . . . οὔτινες).

Das in den drei ersten Kapiteln öfters vorkommende ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ ist sicher auch kein Beweis für eine reinere Gräcität, so wenig dies von 3, 8 gelten kann: θύραν ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν.

¹ Blafs S. 161.

Wie man in den nächsten Versen 3, 9, 10 (*δίδωμι ἐκ τῆς συναγωγῆς τῶν λεγόντων εἶναι ἐαυτοὺς . . . καὶ οὐκ εἰσὶ . . . ποιήσω αὐτοὺς, ἵνα . . .* eine reinere Gräcität erkennen könnte, ist gleich unverständlich. Oder soll in 2, 12 die Stelle: *ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν δξείαν* reinere Gräcität verraten?

Diese Stilproben, zumal die 26 Solöcismen der drei ersten Kapitel (in 1, 3. 4. 5. 8. 10. 12. 20; 2, 2. 7. 9. 10. 13. 17. 18. 20. 22. 26; 3, 4. 7. 9. 12. 21; in einigen dieser Verse sind zwei Solöcismen vorhanden) zeigen, daß ein Beweis für reinere Gräcität, den Schmidt¹ für unnötig findet, überhaupt nicht zu erbringen ist.

Wenn Bousset² in Kap. 11 einen abweichenden Stil finden will, weil in diesem Kapitel im Widerspruche zu den andern das Nomen vor dem Verbum zu stehen pflegt, und das Präsens und Futur über die sonst gebräuchliche Vergangenheit überwiegen, so sind seine Angaben irrig. Denn in Wirklichkeit steht das Verbum 24mal nach dem Nomen, sei es dem Subjekts-, sei es dem Objektsnomen, dagegen 30mal vor demselben, so daß auch in diesem Kapitel die Regel der übrigen gewahrt ist. Der Grund für die Abweichungen von der Regel, die übrigens, wie nachgewiesen, minderzählig sind, liegt wohl im Ton und Nachdrucke, den die vorangesetzten Nomina haben, wie aus gleichem Grunde auch in 12, 1 *σημεῖον μέγα* vor dem Verbum steht. Derartige Ausnahmen von der Regel kommen ja durch das ganze Buch vor und können als solche nichts gegen die sprachliche Einheit der Apokalypse beweisen.

Den Gebrauch des Tempus betreffend steht in Kap. 11 die Vergangenheit 23mal, das Präsens 12mal und das Futur 10mal. Also auch hier überwiegt die der Apokalypse eigenartige Vergangenheit über Futur und Präsens, obschon beim Präsens Stellen mitgerechnet sind, in denen Erklärungen ge-

¹ S. 23. 24.² S. 292.

geben sind und der Gebrauch des Präsens selbstverständlich ist. Der Grund, warum in Kap. 11 das Futur mehrfach gebraucht wird, liegt darin, daß in den betreffenden Stellen die Beschreibung der Vision verlassen wird, um zukünftige Dinge ohne Bild vorherzusagen. Derselbe Wechsel der Vergangenheit mit Präsens und Futur findet übrigens auch in andern Kapiteln, z. B. im 13., 20., 21. und 22, statt.

Auch ist hervorzuheben, daß Kap. 11 alle sonstigen Spracheigentümlichkeiten der Apokalypse zeigt, insbesondere die Stellung der Genitive hinter dem regierenden Nomen, die Konstruktionen nach dem Sinn, die Konstruktionen mit *ἐξ*, den Gebrauch des Aorist im Infinitiv und Imperativ.

Spittas¹ Behauptung: der von ihm angenommene Redaktor habe die meisten Sprachfehler begangen, beweist gegen die Einheit des grammatikalischen Sprachcharakters in der Apokalypse nichts, da nach Spittas² eigenem Geständnisse sprachliche Anomalien durch die ganze Apokalypse sich hindurchziehen, und der reichlichere Anteil des vorgeblichen Redaktors an denselben eine wesentliche Verschiedenheit des Sprachcharakters nicht begründet, zumal Spitta³ geflissentlich die Stellen mit Sprachfehlern mit Vorliebe dem „lüderlich“ schreibenden Redaktor zuschiebt.

Im Widerspruche zu Spitta will Völter⁴ in den sprachlichen Inkorrektheiten eine Eigenart des zweiten Überarbeiters finden, Härte der Diktion wäre der Urapokalypse⁵, Hebraismen dem vierten Überarbeiter⁶ charakteristisch.

Diese sämtlichen, zum Teile sich widersprechenden Aufstellungen finden ihre Entkräftung in dem Nachweise, daß die grammatikalischen Spracheigentümlichkeiten der Apokalypse durch die verschiedensten Teile des Buches zerstreut vorkommen und auf bestimmte Teile desselben nicht beschränkt sind.

¹ S. 486.² Ebd.³ Ebd.⁴ S. 498—499.⁵ Ebd. S. 465.⁶ Ebd. S. 513.

Die vorspringendsten grammatikalischen Spracheigentümlichkeiten der Apokalypse sind folgende: 1. Die zahlreichen Anomalien und Solöcismen¹; 2. die Voranstellung des Verbums vor Subjekt und Objekt²; 3. die Nachstellung der Attribute des Substantivs³; 4. die häufige Wiederholung des Artikels bei nachgesetzten Attributen⁴; 5. die zahlreichen Partizipialkonstruktionen⁵; 6. die häufigen freien Infinitivkonstruktionen; 7. der vielfache Gebrauch des Nominativs statt des Vokativs; 8. die vielen Konstruktionen mit *ἐξ*; 9. der regelmässige Gebrauch des Aorist im Infinitiv und Imperativ; 10. der gewöhnliche Mangel des Artikels bei Eigennamen; 11. das regelmässige καὶ zu Beginn der Sätze; 12. die sehr zahlreichen Hebraismen, bestehend in der Aufeinanderfolge sich regierender Genitive⁶, in der pleonastischen Setzung des persönlichen oder Demonstrativpronomens nach dem Relativ⁷, im Gebrauche der unbetonten Casus obliqui der Personalpronomina (hebräische Suffixa)⁸, in der Umschreibung des Modus der Verba durch das Partizip mit *ἐῖναι*⁹, im Gebrauche des ἐν im instrumentalen Sinn¹⁰, endlich im Gebrauche einiger spezifisch hebräischer Termini. Diese sämtlichen Spracheigentümlichkeiten finden sich nun durch alle Teile der Apokalypse.

Solöcismen und sprachliche Inkorrekttheiten sind uns in grosser Anzahl — 26 — schon in den drei ersten Kapiteln begegnet. Dafs sie auch in den nachfolgenden Kapiteln nicht fehlen, beweisen nachbezeichnete Stellen:

4, 1 (*φωνῇ λεγούσης . . . , λέγων*).

4, 4 (*θρόνοι . . . καὶ πρεσβυτέροις*).

4, 8 (*ζῶα . . . λέγοντες*). (*ὁ ἦν*).

5, 10 (*ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν. βασιλεύσουσιν*).

¹ Vgl. Kaulen III, 269; Cornely III, 704.

² Vgl. Lücke S. 455.

³ Vgl. Bousset S. 205.

⁴ Ebd. S. 291. 292.

⁵ Z. B. καὶ ἔχων: Apok. 1, 16.

⁶ Vgl. Blafs S. 98.

⁷ Ebd. S. 171.

⁸ Ebd. S. 161.

⁹ Ebd. S. 5.

¹⁰ Ebd. S. 128.

5, 12 (ἀποτῶν . . . λέγοντες).

5, 13 (κτίσμα . . . ὃ . . . ᾧ . . . ἐστίν. πάντα λέγοντας).

6, 1 (ῥηκουσα ἐνὸς ὡς φωνή).

6, 8 (ὁ καθήμενος ὄνομα αὐτοῦ).

7, 3 (ἄγγελον λέγων).

7, 9 (ὄχλος . . . ἐστῶτες . . . περιβεβλημένους); vgl. 8, 9; 9, 14. 16. 17; 10, 7; 11, 1. 4. 13. 15; 12, 7; 13, 14; 14, 7. 12. 14. 19; 15, 4; 16, 5. 14; 17, 4. 8. 11. 14; 18, 10. 13. 20; 19, 2. 14; 20, 11; 21. 8. 11 (ῥηκουσα — ῥηκουσαν). 17. 21.

Die meisten sprachlichen Anomalien und Solöcismen finden sich in den drei ersten Kapiteln, also nicht in der Arbeit des Spittaschen Redaktors und ebensowenig in der Völterschen zweiten Überarbeitung. Die vorgebliche reinere Gräcität und bessere Stilisierung der drei ersten Kapitel erweist sich aus der angegebenen Thatsache als Illusion.

Die Voranstellung des Verbuns vor Subjekt und Objekt ist in der Apokalypse so regelmäfsig, dafs, wenn man zur Probe je den ersten Vers der sieben ersten Kapitel wählt, nur das τὰδε λέγει ὁ . . . in 2, 1 und 3, 1 eine Ausnahme bildet.

Die Nachstellung der Attribute des Substantivs ist, wenn je der erste Vers der Kapp. 8—14 gewählt wird, 28mal gegeben, während nur eine dreimalige Ausnahme von der Regel stattfindet.

Die Wiederholung des Artikels bei nachgesetzten Attributen findet in den zur Probe gewählten Kapp. 2 und 20 17mal statt.

Wählt man zur Probe der in der Apokalypse häufigen Partizipialkonstruktionen das 14. Kapitel, so findet man die bezeichnete apokalyptische Spracheigentümlichkeit 10fach verwirklicht.

Die zahlreichen freien Infinitivkonstruktionen erhellen aus 1, 1. 12; 2, 7. 20; 3; 21; 5, 5; 6, 4; 7, 2; 10, 9; 12, 2. 7; 13, 5. 7; 14, 6. 13; 16, 8. 9. 14. 19; 17, 17; 19, 10; 20, 8; 22, 6.

Für den häufigen Gebrauch des Nominativs statt des Vokativs sind die Stellen 6, 10; 11, 17; 16, 7; 18, 4; 19, 5 beweiskräftig.

Für die zahlreichen Konstruktionen mit *ἐκ* sprechen die Stellen 2, 10; 5, 5; 6, 1; 7, 11; 8, 11. 13; 9, 1. 2. 18. 21; 11, 9. 11; 14, 13; 15, 2. 7. 8; 16, 10. 11; 17, 1; 18, 1. 4. 20; 19, 21; 21, 9.

Der regelmässige Gebrauch des Aorist im Infinitiv und Imperativ findet in den zur Probe gewählten Kapp. 9 und 19 mit nur drei Ausnahmen durchgängig statt.

Für das gewöhnliche Mangeln des Artikels bei Eigennamen sprechen die Stellen 1, 1; 2, 4. 5. 9; 14, 8; 18, 2. 21; 20, 4.

Das *καί* zu Beginn der Sätze (Verse) ist so allgemein, daß in den zur Probe bestimmten Kapp. 8, 9 und 11 nur neun Verse eine Ausnahme machen, während die Regel in 42 Versen beobachtet erscheint.

Endlich erhellen die durch die ganze Apokalypse gehenden Hebraismen aus nachstehenden Belegstellen, und zwar

die sich regierenden Genitive aus 1, 5; 2, 7. 16; 3, 5. 9. 10. 12; 8, 3; 14, 8; 19, 15; 22, 19;

die Ergänzung des Relativs durch das persönliche oder demonstrative Pronomen aus 3, 1; 7, 2; 12, 6. 14; 13, 12; 16, 18; 17, 9; 20, 8;

die Umschreibung der Modi durch das Partizip mit *εἶναι* aus 1, 18 (*ζῶν ἐμὴ*); 4, 1. 5. 8; 6, 2. 5; 7, 14; 10, 12; 14, 4; 17, 4; 21, 12;

das instrumentale *ἐν* aus 1, 5 (*ἐν αἵματί σου*); 5, 9; 6, 8; 7, 14; 9, 19. 20; 14, 15; 18, 20; 19, 15; 20, 21;

die unbetonten casus obliqui der Personalpronomina, wenn als Probe das 1. Kapitel gewählt wird, aus 1, 1. 5. 6. 9. 14. 15. 16. 17. 20.

Als Hebraismen sind auch die Präposition *ἀπὸ* im Sinne von *ἵνα*¹ in 6, 10. 16; 9, 18, ferner das *ἐρχομαί σοι*² in 2, 5,

¹ Vgl. Blafs S. 90.

² Ebd. S. 111.

σκάνδαλον im ethischen Sinne¹ in 2, 14, ἀμῆν in 1, 6. 7; 3, 14; 5, 14; 7, 11; 19, 4; 22, 20. 21, Ἀβαδδὼν in 9, 11 und Ἀρμαγεδὼν in 16, 16 zu betrachten.

Wie die vorgeführten Belege gezeigt haben, gehen die Spracheigentümlichkeiten der Apokalypse durch alle Teile des Buches und begründen eine durch die gegnerischen Einwendungen unerschütterte Einheit des grammatikalischen Sprachcharakters in der Apokalypse.

Auch die vorgegebene Verschiedenheit der Terminologie und Phraseologie läßt sich nicht aufrecht halten.

Wenn man speziell in den drei ersten Kapiteln weit über 100 Sonderausdrücke, die außer im Epiloge in andern Teilen der Apokalypse nicht mehr vorkommen, behauptet hat, so ist dies eine starke Übertreibung, da dieselben einschliesslich des Titels ἀποκάλυψις nur 93 betragen. Sie erklären sich übrigens sehr einfach teils aus den zahlreichen Eigennamen in diesen Kapiteln, teils und zumeist aus dem ethisch-paränetischen Inhalte, durch welchen die Sendschreiben in Kapp. 2 und 3 von den übrigen Teilen der Apokalypse sich wesentlich unterscheiden. Die Sonderausdrücke fallen demnach auf Rechnung des Inhaltes dieser Kapitel und beweisen so wenig wie die Sonderausdrücke anderer Kapitel einen eigenartigen Wortschatz des Verfassers dieser Kapitel. Enthält ja z. B. das 21. Kapitel nicht weniger als 43 Sonderausdrücke, die bloß in diesem Kapitel vorkommen, ohne daß auf Grund dieser Erscheinung jemand einen abweichenden Sprachcharakter des 21. Kapitels und einen wesentlich verschiedenen Wortschatz seines Verfassers behauptete. Angesichts dieser Thatsache muß das Vorgeben, die drei ersten Kapitel, deren erstes 31, das zweite 36, das dritte 26 Sonderausdrücke enthält, jedes also an Zahl der Sonderausdrücke hinter dem 21. Kapitel erheblich zurücksteht, hätten einen eigenartigen Sprachcharakter und müßten einem

¹ Blafs S. 85.

andern Verfasser zugeschrieben werden, als völlig haltlos erscheinen.

Das nach Völter¹ dem vierten Überarbeiter charakteristische *οὖν* kommt in der Apokalypse bloß in drei Versen vor (1, 19; 3, 3. 19) und entspricht hier einem im Buche sonst nicht mehr erscheinenden Zusammenhange, nämlich der Anreihung einer Mahnung an vorausgehende sittliche Schilderung. Da ein solcher Anlaß, die Partikel *οὖν* zu gebrauchen, in der Apokalypse sonst nicht mehr vorkommt, kann aus der Beschränkung der genannten Partikel auf die angeführten drei Verse ein berechtigter Schluß auf sprachliche Eigenart des vierten Überarbeiters nicht gemacht werden.

Für sprachliche Bezeichnung des Leuchters findet sich, da *φωστήρ* (in 21, 11) einen leuchtenden Körper, eine brennende Fackel bedeutet, in der Apokalypse nur der Ausdruck *λυχνία*, und für „verunreinigen“ nur der Terminus *μολύνειν*. Ein Schluß auf sprachliche Eigenart des vorgeblichen vierten Überarbeiters ist darum auch hier unzulässig.

Die Einreden gegen die Einheit des Wortschatzes in der Apokalypse, welche soeben entkräftet wurden, können um so weniger bestehen, als der gelieferten Widerlegung der gegnerischen Einsprüche auch der positive Beweis für die durch das ganze Buch gehende Gleichartigkeit im Gebrauche sprachlicher Ausdrücke und sprachlicher Bilder angereicht werden kann.

Schon in den ersten Kapiteln finden sich eine Menge Termini, die der Apokalypse charakteristisch sind und durch die verschiedensten Teile des Buches sich hindurchziehen; eine Thatsache, welche die gänzliche Haltlosigkeit der für diese Kapitel auf gegnerischer Seite behaupteten Verschiedenheit der Terminologie handgreiflich macht.

Solche sprachliche Ausdrücke sind im ersten Kapitel:

δοῦναι mit folgendem Infinitiv: 1, 1; 2, 7; 3, 21; 6, 4; 7, 2; 13, 5. 7. 14; 16, 8; 17, 17.

¹ S. 513.

δεικνύειν im Sinne von „offenbaren“: 1, 1; 4, 1; 17, 1; 21, 9. 10; 22, 6. 8.

ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ: 1, 1; 2, 20; 7, 3; 10, 7; 11, 18; 15, 3; 19, 2. 5; 22, 3. 6.

δεῖ mit Infinitiv: 1, 1; 4, 1; 10, 11; 11, 5; 13, 10; 17, 10; 20, 3.

ἐν τάχει oder ταχύ: 1, 1; 2, 16; 3, 11; 11, 14; 22, 6. 12. 20.

λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne von „Offenbarungswahrheit“: 1, 2. 9; 3, 8. 10; 6, 9; 17, 17; 20, 4.

μακάριος: 1, 3; 14, 13; 22, 6. 14.

καιρός: 1, 3; 11, 18; 22, 10.

τηροῦν: 1, 3; 2, 26; 3, 3. 8. 10; 12, 17; 14, 12; 16, 15; 22, 7. 9.

ὁ ὢν καὶ ὁ ᾗν καὶ ὁ ἐρχόμενος: 1, 4. 8; 4, 8; 11, 17; vgl. 16, 5.

ἐνώπιον: 1, 5; 4, 6. 10; 5, 8; 7, 9. 11; 8, 2. 4; 11, 4. 16; 12, 10; 13, 12. 13; 14, 10; 15, 4; 16, 19.

πιστός: 1, 5; 2, 13; 3, 14; 17, 14; 19, 11; 21, 5; 22, 6.

νεκρός = tot: 1, 5. 17. 18; 2, 8; 3, 1; 11, 18; 14, 13; 16, 3; 20, 5. 12. 13.

βασιλεῖς τῆς γῆς: 1, 5; 6, 15; 17, 2. 18; 18, 9; 19, 19; 21, 24.

δόξα καὶ κράτος: 1, 6; 5, 13.

βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς: 1, 6; 5, 10; 20, 6.

ἀμήν: 1, 6. 7; 3, 14; 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20. 21.

ἰδοὺ: 1, 7. 18; 2, 10. 22; 3, 8. 9. 11. 20; 4, 1. 2; 5, 5. 6; 6, 2. 8. 12; 9, 12; 11, 14; 12, 3; 14, 1. 14; 15, 5; 16, 15; 19, 11; 21, 3. 5; 22, 7. 12.

ὀφθαλμοὶ ὡς φλῶξ πυρός: 1, 14; 2, 18; 19, 12.

ναί: 1, 7; 14, 13; 16, 7; 22, 20.

κύριος ὁ θεός: 1, 8; 4, 8. 11; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6; 21, 22; 22, 6.

παντοκράτωρ: 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 14; 19, 6. 15; 21, 22.

ὑπομονή: 1, 9; 2, 2. 3. 19; 3, 10; 13, 10; 14, 12.

φωνή μεγάλη: 1, 10; 5, 2. 12; 6, 10; 7, 2. 10; 8, 13; 11, 12. 15; 14, 7. 9. 15. 18; 16, 1. 17; 19, 17; 21, 3.

ἐν μέσῳ: 1, 13; 2, 1; 4, 6; 5, 6; 6, 6; 22, 2.

φωνή ὡς ὑδάτων πολλῶν: 1, 15; 14, 2; 19, 6.

πίπτειν πρὸς πόδας: 1, 17; 19, 10; 22, 8.

ζῶν als Attribut Gottes: 1, 18; 4, 9.

ἄδης: 1, 18; 6, 8; 20, 13. 14.

μυστήριον: 1, 20; 10, 7; 17, 5.

μέλλω mit Infinitiv statt des Futurs: 1, 19; 2, 10; 3, 10. 16; 6, 11; 8, 13; 10, 4. 7; 12, 4. 5.

Im 2. Kapitel:

τὰ ἔργα: 2, 1. 5. 19. 22. 23. 26; 3, 1. 2. 8; 9, 20; 14, 13; 15, 3; 16, 11; 18, 6; 20, 12. 13; 22, 12.

μετανοεῖν: 2, 5. 16. 21. 22; 3, 3. 19; 9, 20. 21; 16, 9. 11.

ὄνομα in figürlichem Sinne: 2, 3. 13. 17; 3, 4. 5. 8. 12; 11, 13. 18; 13, 6. 8; 14, 1; 15, 4; 16, 9; 17, 8.

νικᾶν: 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 5, 5; 6, 2; 11, 7; 12, 11; 13, 7; 15, 2; 17, 14; 21, 7.

βάλλειν: 2, 10. 22; 4, 10; 8, 5. 7. 8; 12, 4. 9. 15. 16; 18, 19. 21; 19, 20; 20, 3. 10. 15.

ἄχρι θανάτου: 2, 10; 12, 11.

ἀδικεῖν im Sinne von „schädigen“: 2, 11; 6, 6; 7, 2. 3; 9, 4. 10. 19; 11, 5; 22, 11.

πλανᾶν im Sinne von „verführen“: 2, 20; 12, 19; 13, 14; 19, 20; 20, 3. 8. 10.

ποιμανεῖν: 2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 15.

ἐξουσία: 2, 26; 6, 8; 9, 3. 10. 19; 11, 6; 12, 10; 13, 2. 4. 5. 7. 12; 14, 18; 16, 9; 17, 12. 13; 18, 1; 20, 6; 22, 14.

Im 3. Kapitel:

γρῆγορεῖν im figürlichen Sinne: 3, 2. 3; 16, 15.

ἦκω ὡς κλέπτῃς: 3, 3; 16, 15.

ὄρα und μία ὄρα: 3, 3. 10; 9, 15; 11, 13; 14, 7. 15; 17, 12; 18, 10. 16. 19.

ἄξιον εἶναι im Sinne von „verdienen“: 3, 4; 4, 11; 5, 2.
4. 9. 12; 16, 6.

ἄγιος: 3, 7; 4, 8; 5, 8; 8, 3. 4; 11, 2. 18; 13, 7. 10;
14, 10. 12; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 8.

ἀληθινός mit oder ohne *ἄγιος*: 3, 7. 14; 6, 10; 15, 3;
16, 7; 19, 2; 21, 5.

προσκυνεῖν: 3, 9; 4, 10; 5, 14; 7, 11; 9, 20; 11, 1;
13, 4. 8. 12. 15; 14, 7. 9. 11; 15, 4; 16, 2; 19, 4. 10. 20;
20, 4; 22, 8.

κατοικεῖν: 3, 10; 6, 10; 8, 13; 11, 10.

καθίσαι ἐν θρόνῳ: 3, 21; 4, 2. 3. 4. 9. 10; 5, 1. 7. 13;
6, 16; 7, 10. 15; 11, 16; 19, 4; 20, 4. 11; 21, 5.

In den Kapiteln 4—22:

δοῦναι δόξαν: 4, 9; 11, 13; 16, 9; 19, 7.

εἶδον καὶ ἰδοῦ: 4, 1; 6, 2; 14, 1.

δεῦρο und *δεῦτε*: 17, 1; 19, 17; 21, 9.

ἀνάβα ὧδε und *ἀνάβητε ὧδε*: 4, 1; 11, 12 (zu *ὧδε*
vgl. 13, 10; 14, 12).

δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι: 6, 15; 13, 16; 19, 18.

μικροὶ καὶ μεγάλοι: 11, 18; 13, 16; 19, 5. 18; 20, 12.

βασιλεῖς καὶ χιλιάρχοι: 6, 15; 19, 18.

εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων: 4, 9. 10; 5, 13; 7, 12; 10, 6;
11, 15; 14, 11; 15, 7; 19, 3; 20, 10; 22, 5.

οὐκ ἔχειν ἀνάπαυσιν: 5, 8; 14, 11.

μετὰ ταῦτα: 4, 1; 7, 1. 9; 9, 12; 12, 5; 18, 1; 19, 1;
20, 3.

λάσις, σάρδιος, σμαράγδινος: 4, 3; 21, 19. 20.

ἄγγελος ἰσχυρός: 5, 2; 10, 1; 18, 21.

οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα: 5, 11; 10, 6; 14, 7.

ψυχαὶ τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ: 6, 9;
20, 4.

πηγαὶ ὑδάτων: 8, 10; 14, 7.

ἡμέρας καὶ νυκτός: 4, 8; 7, 15; 12, 10; 14, 11; 20, 10.

οὐαί: 8, 13; 9, 12; 11, 14; 12, 11; 16, 19; 18, 10.

δαιμόνια: 9, 20; 16, 14; 18, 2.

φεῦδος im Sinne von „Ungerechtigkeit“: 14, 5; 21, 27; 22, 15.

ὑπάγειν: 10, 8; 13, 10; 14, 4; 16, 1; 17, 8.

πόλις ἁγία: 11, 2; 21, 2. 10; 22, 19 (vgl. πόλις ἡγαπημένη in 20, 9).

μῆνας τεσσαράκοντα δύο: 11, 2; 13, 5.

ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα: 11, 3; 12, 6.

πνεῦμα im Sinne von „Leben“: 11, 11; 13, 15.

ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ: 11, 13; 16, 11.

οἱ ἄγριοι: 8, 3. 4; 11, 18; 13, 7. 10; 14, 12; 19, 8; 20, 9; 22, 21.

ἐδόθη und ἐδόθησαν: 6, 2. 11; 7, 2; 8, 2. 3; 9, 5; 11, 1. 2; 12, 14; 13, 5. 7. 14. 15; 16, 8; 19, 8; 20, 4.

οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς: 6, 10; 8, 13; 11, 10; 13, 8. 12. 14; 17, 8.

ἐν μεσουρανήματι: 8, 13; 14, 6; 19, 17.

σημεῖον μέγα: 12, 1; 13, 13; 15, 1.

οἱ ἄγριοι καὶ οἱ προφηταί: 11, 19; 16, 6; 18, 24.

οὐχ εὐρέθη (εὐρέθησαν) im Sinne von „verschwinden“: 12, 8; 16, 20; 18, 21 (vgl. οὐ μὴ εὐρήσῃς in 18, 14); 20, 11.

ἔπεσεν, ἔπεσε Βαβυλὼν: 14, 8; 18, 2.

Βαβυλὼν ἐμνήσθη. ἐμνημόνευε αὐτῆς: 16, 19; 18, 5.

λέγοντες· τίς ὅμοιος: 13, 4; 18, 18.

γράψον· μακάριοι: 14, 13; 19, 9 (vgl. 22, 14).

καὶ λέγει μοι: 10, 1; 17, 15; 19, 9. 10; 22, 9. 10.

καὶ οἱ λοιποί: 9, 20; 19, 21; 20, 5.

ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης: 6, 8; 20, 14.

ἡ γυνὴ ἡτοίμασεν ἑαυτήν. ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην: 19, 7; 21, 2.

ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραὴλ: 7, 4; 21, 12.

κάλαμος im Sinne von „Maßstab“: 11, 1; 21, 15.

λατρεύουσιν αὐτῷ: 8, 15; 22, 3.

φυλαὶ, γλῶσσαι, λαοὶ καὶ ἔθνη: 5, 9; 7, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15.

ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί: 4, 5; 8, 5; 11, 19; 16, 18.

ῥέγονε, im Sinne von „es ist geschehen“: 16, 17; 21, 6.
βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων: 17, 14; 19, 16;
vgl. 1, 5.

πόλις μεγάλη: 11, 8; 14, 20; 16, 19; 17, 18; 18, 10.
16. 18. 19. 21.

ὁργὴ τοῦ θεοῦ: 11, 18; 14, 19; 15, 1; 16, 1. 19; 19, 15.

ὁ σατανᾶς πλανᾷ (πλανῶν): 12, 9; 20, 3. 8. 10.

Die Gottlosen zusammengefaßt als Götzendiener, Mörder, Zauberer, Hurer und Diebe: 9, 20. 21; 21, 8; 22, 18.

ἄβυσσος: 9, 1. 11; 11, 7; 20, 1. 3.

λίμνη πυρός: 19, 20; 20, 14. 15.

προσκυνεῖν τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ: 13, 14; 14, 9. 11; 20, 4.

Die Gleichartigkeit im Gebrauche sprachlicher Bilder in allen Teilen der Apokalypse erhellt aus dem Vorkommen der gleichen oder eng verwandten Bilder an nachbezeichneten Stellen. Es sind hier zu nennen:

Das Bild des Lammes: 5, 6; 7, 10; 14, 1. 4. 10; 17, 14; 19, 9; 21, 9. 23; 22, 1 u. a.

Das Blut des Lammes: 5, 9; 7, 14; 12, 11; 22, 14.

Die Bezeichnung der Menschen zur Kennzeichnung derselben, der Guten und der Bösen: a) 3, 12; 7, 1—8; 14, 1; 22, 4. b) 13, 16. 17; 14, 9. 11; 20, 4.

Das Lamm weidet die Seligen: 7, 17; 14, 4.

Das königliche Priestertum: 1, 6; 5, 10; 20, 6.

Der Baum des Lebens: 2, 7; 22, 2. 4.

Das Wasser des Lebens: 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17.

Das Buch des Lebens: 3, 5; 13, 8; 20, 12. 15; 22, 19.

Das Fliehen als Bild des Unterganges: 6, 14; 16, 20; 20, 11.

Das Bild von der Lampe: 1, 12; 2, 5; 11, 4.

Das Alpha und Omega: 1, 8. 17; 2, 8; 20, 14; 21, 8.

Die weißen Kleider: 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9; 19, 8.

Die nicht befleckten Kleider: 3, 4; 14, 4.

Das Waschen der Kleider im Blute des Lammes: 7, 14; 22, 14; vgl. 1, 5.

Der zweite Tod: 2, 11; 20, 14; 21, 8.

Die Wurzel Davids: 5, 5; 22, 16.

Das Bild des Messens: 11, 1; 21, 15—17.

Das Bild der Wolke: 10, 1; 14, 14.

Das Bild des Schlüssels: 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1.

Das Ruhen als Bild der himmlischen Seligkeit: 6, 11; 14, 21.

Das Bild des Tempels: 3, 12; 11, 19; 15, 5—8; 16, 1.

Das gläserne Meer: 4, 6; 15, 2.

Die Zornesschalen: 15, 7; 16, 1—4. 8. 10. 12. 17; 17, 1; 21, 9.

Das Sinnbild der Posaune: 1, 10; 4, 1; 8, 2. 7. 8. 10. 12; 9, 1. 13; 10, 7; 11, 15.

Das Sinnbild der Ältesten und der vier Tierwesen: 4, 4. 6; 5, 6; 7, 11; 11, 16; 19, 4.

Das Sinnbild der Reiter: 6, 1 ff.; 9, 16; 19, 11. 14.

Die Braut: 19, 7; 20, 2; 22, 17.

Das Schwert aus dem Munde: 1, 16; 2, 16; 19, 15. 21.

Das Sinnbild des vom Himmel fallenden Feuers: 8, 8; 11, 5; 13, 13; 20, 9.

Das Sinnbild der Sterne: 1, 16. 20. 21; 2, 28; 3, 1; 8, 10. 11; 9, 1; 12, 1. 4; 22, 16.

Die Kelter des göttlichen Zornes: 14, 19. 20; 19, 15.

Das Bild der Kronen: 2, 10; 3, 11; 4, 4. 10; 6, 2; 9, 7; 12, 1; 14, 14.

Das Bild des Thrones: 2, 13; 3, 21; 4, 2. 4; 6, 16; 11, 16; 16, 10; 20, 4. 11; 22, 1. 3.

Der eiserne Scepter: 2, 26; 12, 5; 19, 15.

Der Name, den niemand kennt: 2, 17; 19, 12.

Das Brausen des Wassers als Bild starker Stimmen: 1, 15; 14, 2; 19, 6.

Der Donner als Bild der Stimme: 6, 1; 14, 2; 19, 6.

- Die bildliche Nacktheit: 3, 17. 18; 16, 15.
 Das Bild vom Kommen des Diebes: 3, 3; 16, 15.
 Die erkauften Auserwählten: 5, 9; 14, 4.
 Das Bild von den Hörnern: 5, 6; 12, 3; 13, 1. 11; 17, 3.
 Die feuerflammenden Augen: 1, 14; 19, 12.
 Das Bild des Regenbogens: 4, 3; 10, 1.
 Das Bild der Sonne und ihres Glanzes: 1, 15; 10, 1; 12, 1.
 Das Bild des Rauchopfers: 5, 8; 8, 3.
 Das Trocknen der Thränen: 7, 17; 21, 4.
 Das Bild der sieben Häupter: 12, 3; 13, 1; 17, 3.
 Das Bild des Rauches: 8, 4; 9, 2. 3. 17. 18; 14, 11;
 15, 8; 19, 3.
 Das Siegel Gottes: 7, 2; 9, 4.
 Die Personifikation des Todes: 1, 18; 6, 8; 9, 6; 20, 6.
 13. 14.
 Das Bild der schadenbringenden Tierschwänze: 9, 5. 10.
 19; 12, 4.
 Das Bild der *πορνεία*: 2, 14. 20. 21; 9, 21; 14, 8; 17,
 2. 4. 5. 16; 18, 3. 9; 21, 8.
 Die feuerglühenden Füße: 1, 15; 10, 1.
 Das Bild der Leuchter: 1, 12. 13. 21; 11, 4.
 Das Feuer aus dem Munde: 9, 27. 28; 11, 9.
 Das Fressen des Fleisches: 17, 16; 19, 18. 21.
 Das Bild des Erdbebens: 8, 5; 11, 13. 19; 16, 18.
 Das Bild des Hagels: 8, 7; 11, 19; 16, 21.
 Das Zelt Gottes: 13, 6; 21, 3.
 Der Wein des Zornes: 14, 8. 10; 16, 19; 18, 3.
 Das Trinken des Blutes: 16, 6; 17, 6.
 Die Thüre des Abgrundes: 9, 1. 2; 20, 1. 3.
 Die Bindung der Engel: 9, 14; 20, 2.
 Gegenbilder in der Apokalypse sind:
 Das himmlische Heer auf weißen Pferden in 19, 14 und
 das Reiterheer auf schwefelfarbigen Pferden in 9, 16—19.
 Die Überwinder der großen Trübsal in 7, 8—15 und
 die Feigen und Treulosen in 21, 8.

Die 144 000 Jungfrauen in 14, 1—4 und die „Hunde“ in 22, 15¹.

Das ποτήριον πορνείας in 17, 2. 4 und das ποτήριον τῆς ὀργῆς in 13, 16 und 19, 6.

Das göttliche Attribut ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος in 1, 4. 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5 und das θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ ἀναβαίνειν μέλλει in 17, 8.

Das ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον in 5, 6 und das θηρίον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου in 13, 12.

Der geheimnisvolle Name des Logos in 19, 12 und der geheimnisvolle Name des Tieres in 13, 18.

Die ruhelose Qual der Tieranbeter in 14, 11 und die selige Ruhe der im Herrn Sterbenden in 14, 21.

Jerusalem in 3, 12; 14, 1—5. 20; 20, 8; 21, 22 und Babylon in 14, 8; 16, 19; 17, 18.

Die Braut in 19, 7. 8; 21, 2. 9; 22, 17 und die πόρνη in 2, 14. 20; 14, 8; 17, 1—6. 16. 18; 18, 3; 19, 2.

Die ohne Ruhe „heilig“ rufenden Wesen in 4, 6—9 und das gottlästernde Tier in 13, 5. 6.

Die Bezeichnung der Auserwählten mit dem Siegel und Namen Gottes in 7, 1—8; 14, 1; 22, 4; 3, 12 und das Merkmal des Tieres an Hand und Stirne seiner Diener in 13, 16. 17.

Die zwei Zeugen Gottes mit den ihnen gegebenen großen Zeichen in 11, 3—6 und der falsche Prophet mit seinen Zeichen in 13, 11—17.

Die Himmelfahrt der beiden Zeugen in 11, 12 und der Sturz des falschen Propheten in den Feuersee in 19, 20.

Die Mahnung, die Kleider zu hüten, in 16, 15 und der Tadel der ethischen Nacktheit in 3, 17.

Die φιάλαι mit dem Rauchopfer in 5, 8 und die φιάλαι γέμουσαι τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ in 15, 7.

¹ Vgl. Rückert in Tüb. Quartalschr. 1888, S. 532. 533. 589.

Ergänzungsbilder sind:

Die sieben brennenden Lampen, „welche die sieben Geister Gottes sind“, in 4, 5, ferner die sieben Augen des Lammes in 5, 6, welche gleichfalls „die sieben Geister sind“, sowie die einer Feuerflamme gleichenden Augen des Menschensohnes in 1, 14 und 19, 12, lauter Züge, die sich zu einem Gesamtbilde des göttlichen Geistes ergänzen.

Das in 13, 10 den Anhängern des Tieres gedrohte Schwert, das Schwert aus dem Munde des Menschensohnes in 1, 16, und die Tötung der Heeresmacht des Tieres durch das Schwert des Logos in 19, 21 bilden gleichfalls ein Gesamtbild.

In Kap. 7 werden 144 000 aus den zwölf Stämmen bezeichnet, während die Scharen aus allen Völkern am Ziele des himmlischen Triumphes dargestellt werden. In 14, 1—5 triumphieren die 144 000 Erkauften, während (14, 6. 7) den Völkern das ewige Evangelium gebracht und die Mahnung zur Gottesfurcht gegeben wird. Es sind dies Bilder, die zusammen eine Einheit darstellen.

Ein Gesamtbild wird auch erzielt durch das Rufen der Märtyrer um das göttliche Gericht in 6, 9. 10, durch das Rauchopfer mit den Gebeten der Heiligen (Märtyrer) in 8, 3—5, die Bluttrunkenheit des Weibes Babylon in 17, 6, ferner durch das Blutwerden des Wassers zur Strafe für das vergossene Märtyrerblut in 16, 4—7, durch den Untergang Babylons infolge des vergossenen Blutes aller Gerechten in 18, 24, endlich durch das Gericht und die Herrschaft der wiedererstandenen Märtyrer in 20, 4.

Aus den vorgeführten Bildern, Gegenbildern und Ergänzungsbildern erhellt, wie derselbe prophetische Geist, dieselbe prophetische Allegorie, dieselbe Art, den prophetischen Inhalt in Bilder zu kleiden, das ganze Buch einheitlich beherrscht. Nehmen wir dazu die oben¹ nachgewiesene Übereinstimmung der Terminologie und Phraseologie und des

¹ S. 132—138.

grammatikalischen Sprachcharakters in allen Teilen des Buches, so ist darin auch in positiver Weise die Einheit des Sprachcharakters, die wir voraus negativ durch Widerlegung der gegnerischen Einreden sichergestellt haben, für die ganze Apokalypse dargethan.

Schluß.

Wir haben die Einsprüche gegen die Einheit der Apokalypse geprüft und gefunden, daß weder die Einheit des Inhaltes noch jene der Form oder des Sprachcharakters in Zweifel kommen könne.

Der Reihe nach haben wir die Hypothesen von christlichen Gegensätzen, von jüdischen und judenchristlichen, gnostischen, apokryphen, hellenistischen und heidnisch-mythologischen Inhaltsbestandteilen untersucht und für unhaltbar befunden. Auch die vorgegebenen Widersprüche sowie die mit der Einheit des Buches unverträglichen Wiederholungen und Prolepsen haben sich als irrig herausgestellt. Die Mehrzahl der vorgegebenen Zeitsituationen hat sich als unthatsächlich erwiesen. Endlich hat sich das Vorgeben verschiedener Sprachcharaktere als Irrtum gezeigt.

Das Resultat der vielverschlungenen Untersuchung ist darum die nach Inhalt und Form unerschütterte Einheit der Apokalypse.

Von den „Biblischen Studien“ (gr. 8^o) liegen bereits vor und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

- I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) M. 10.80.
 1. Heft: Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. O. Bardenhewer. (X u. 160 S.) M. 2.50.
 2. Heft: Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. P. Schanz. (XII u. 100 S.) M. 1.60.
 3. Heft: Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. J. Belser. (VIII u. 150 S.) M. 3.
 4. u. 5. Heft: Die prophetische Inspiration. Biblisch-patristische Studie von Dr. F. Leitner. (XIV u. 196 S.) M. 3.50.
- II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) M. 10.
 1. Heft: St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung. Von Dr. theol. B. Bartmann. (X u. 164 S.) M. 3.20.
 2. u. 3. Heft: Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text. Von Dr. A. Bludau. (XII u. 218 S.) M. 4.50.
 4. Heft: Die Metrik des Buches Job. Von Prof. Dr. P. Vetter. (X u. 82 S.) M. 2.30.
- III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) M. 12.50.
 1. Heft: Die Lage des Berges Sion. Von Prof. Dr. K. Rückert. Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) M. 2.80.
 2. Heft: Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Von Fr. v. Hummelauer S. J. (X u. 132 S.) M. 2.80.
 3. Heft: Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. N. Peters. (XII u. 70 S.) M. 2.30.
 4. Heft: Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt von Dr. K. Hartung. (VIII u. 170 S.) M. 4.60.
- IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) M. 12.
 1. Heft: Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. Paul Wilhelm von Keppeler, Bischof von Rottenburg. Zweite, unveränderte Auflage. (VI u. 144 S.) M. 2.40.
 2. u. 3. Heft: Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Von Dr. M. Faulhaber. (XVI u. 220 S.) M. 6.
 4. Heft: Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. I. Rohrer. (XVI u. 158 S.) M. 3.60.
- V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) M. 13.80.
 1. Heft: Streifzüge durch die biblische Flora. Von L. Fonck. (XIV u. 168 S.) M. 4.
 2. u. 3. Heft: Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. Von Dr. Johann Nikel. (XVI u. 228 S.) M. 5.40.
 4. u. 5. Heft: Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift. Von Dr. Johann Götsberger. (XVI u. 184 S.) M. 4.40.
- VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540 S.) M. 12.
 1. u. 2. Heft: Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer. (VIII u. 200 S.) M. 4.50.
 3. u. 4. Heft: Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung. Von Dr. theol. Caspar Julius. (XII u. 184 S.) M. 4.
 5. Heft: Die Eschatologie des Buches Job. Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr. Jakob Royer. (VIII u. 156 S.) M. 3.50.
- VII. Band. 1. bis 3. Heft: Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr. Paul Dornstetter. (XII u. 280 S.) M. 6.
 4. Heft: Die Einheit der Apokalypse gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr. Matthias Kohlhöfer. (VIII u. 144 S.)

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

BS Kohlhofer, Matthias.
2825 Die Einheit der Apokalypse, gegen die neuesten
K62 Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg
im Breisgau, St. Louis, Herder, 1902.
viii, 143p. 23cm. (Biblische Studien, Bd. 7,
Heft 4)

Pages also numbered 281-422.

Bibliography: p.[vii]-viii.

1. Bible. N.T. Revelation--Criticism, Textual. I. Title. II. Series.

A2030

CCSC/mmb

A2030

